SEMESTA AKSARA

IMAM MUHSIN

ISLAM dalam SEJARAH



STATE ISLAMIC UNIVERSITY

SUNAN KALIJAGA

YOGYAKARTA

ISLAM
Dalam
SEJARAH

Dr. Imam Muhsin, M.Ag.

ISLAM *Dalam* SEJARAH



ISLAM DALAM SEJARAH
Dr. Imam Muhsin, M.Ag.
xiv+ 157 hlm ; 14 x 21 cm

ISBN: 978-602-51413-9-3
Cetakan I, Agustus 2018
Desain Sampul: Sufi
Tata Letak: Suhaimi

Diterbitkan oleh:
Semesta Aksara
Jalan Ki Pemanahan, RT 04, RW 43, Pelemwulung,
Banguntapan, Bantul, Yogyakarta
0821 3783 0558
semestaksara@gmail.com

KATA PENGANTAR

Islam adalah ajaran yang berasal dari Allah SWT yang bersifat suci dan diyakini mutlak benar. Demikian juga praktek Nabi Muhammad SAW sebagai penerima wahyu dan penjelasan beliau terhadap isi kandungan wahyu tersebut, lebih karena segala hal yang dilakukan Nabi SAW terkait ajaran yang dibawanya selalu dalam bimbingan wahyu. Ajaran Islam yang berasal dari dua sumber otoritatif itulah yang disebut sebagai "Islam Normatif". Ajaran tersebut kemudian dipahami dan dipraktekkan oleh pengikut Nabi SAW dan umatnya di dalam ruang dan waktu yang berbeda-beda sepanjang masa, serta latar belakang pengetahuan dan budaya yang juga berbeda-beda pula. Perbedaan-perbedaan yang terjadi dalam pemahaman dan praktek keislaman inilah yang mengejawantah dalam bentuk "Islam Historis".

Eksistensi "Islam Normatif" tentu berbeda dengan "Islam Historis". Meskipun demikian keduanya memiliki kaitan sangat lekat karena eksistensi yang kedua bergantung pada eksistensi yang pertama, dan tidak sebaliknya. Hal inilah barangkali yang menyebabkan banyak umat Islam seringkali memandang keduanya sebagai sesuatu yang sama yang mengakibatkan munculnya pandangan monolitik tentang praktek keislaman. Campur-aduk dan tumpang-tindih antara yang sakral/mutlak dan yang profan/nisbi sering terjadi. Apa yang dinyatakan dalam

praksis sebagai Islam "murni" sebenarnya ia merupakan tafsir atas kitab suci agama itu. Pada poin ini campur tangan manusia sebagai penafsir dengan berbagai latar belakang ilmu dan budaya yang dimiliki tidak bisa dihindari.

Pengamalan ajaran Islam dalam kehidupan manusia yang sangat beragam tentu tidak bisa mengelak dari adanya kontak dengan budaya setempat di mana Islam disebarkan. Dari kontak budaya kemudian melahirkan integrasi dua sistem nilai: nilai ajaran Islam di satu pihak dan nilai-nilai budaya di pihak lain. Integrasi itu sendiri terjadi setelah melalui suatu proses dialektika dua sistem nilai yang bergerak berlawanan. Pertama, nilai-nilai ajaran Islam memancar ke luar menyapa umat Islam di wilayah yang berbeda-beda dengan nilai-nilai budayanya yang bersifat lokal. Kedua, kebalikan yang pertama, nilai-nilai budaya yang berporos pada budaya lokal memantul ke arah pancaran nilai-nilai ajaran Islam.

Dengan asumsi bahwa Islam merupakan sumber dan pusat nilai-nilai (source and center of values), maka pancaran nilai-nilai ajarannya merupakan sebuah gerak budaya yang dapat disebut sebagai proses "glo-kalisasi" (global-lokal). Yaitu, proses pergerakan nilai-nilai ajaran Islam yang bersifat global-normatif menyinari nilai-nilai budaya masyarakat yang bersifat lokal-historis. Sedangkan proses pergerakan nilai-nilai budaya lokal yang berada pada aras lokal-historis menuju nilai-nilai ajaran Islam pada aras global-normatif merupakan sebuah gerak budaya yang dapat disebut sebagai proses "lo-balisasi" (lokal-global). Proses tersebut menghasilkan gaya tarik-menarik yang dapat menimbulkan gerak berpusar. Jika Islam diposisikan sebagai pusat pusaran, maka gelombang gayanya merupakan perpaduan

antara gaya sentrifugal (gerak ke luar) dan gaya sentripetal (gerak ke dalam). Disebut gaya sentrifugal karena Islam mempunyai daya tekan yang sangat kuat terhadap umatnya agar pemahaman terhadap kitab suci (al-Qur'an) dan praktek keberagamaan mereka sesuai dengan nilai-nilai global-normatif yang dikandungnya. Arus gaya sentrifugal itu sekaligus juga berbarengan dengan munculnya arus gaya sentripetal. Artinya, seluruh wacana keislaman yang didasarkan pada penangkapan kultural dalam konteks lokal senantiasa diusahakan mengacu pada nilai-nilai global-normatif ajaran Islam.

Praksis kedua proses tersebut barangkali sejalan dengan apa yang dinyatakan oleh Taufik Abdullah bahwa Islam tidak saja harus "menjinakkan sasarannya", tetapi dalam kondisi tertentu juga harus "memperjinak diri."[1] Kondisi pertama terjadi ketika Islam mengejawantah dalam simbol-simbol yang selaras dengan kemampuan penangkapan kultural dari masyarakat sasarannya. Kondisi kedua terjadi ketika Islam membiarkan penafsiran yang mungkin agak terpisah dari wahyu (al-Qur'an) yang utuh dan abadi.

Proses di atas juga dapat disejajarkan dengan apa yang oleh Fernando Ortiz (1940) diistilahkan dengan transculturation yang menunjuk suatu sifat hubungan timbal-balik dalam situasi kontak.[2] Dalam proses itu, masing-masing kebudayaan dari dua sistem budaya yang mengadakan kontak satu sama lain saling memengaruhi dan berlangsung secara dinamis. Di sini kemudian

---

1 Taufik Abdullah, "Islam, Sejarah dan Masyarakat", Taufik Abdullah (ed.), *Sejarah dan Masyarakat: Lintasan Historis Islam di Indonesia*, (Jakarta: Pustaka Firdaus untuk Yayasan Obor Indonesia, 1987), hlm. 3.

2 Dalam Hari Poerwanto, *Kebudayaan dan Lingkungan dalam Perspektif Antropologi* (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2005), hlm. 107.

terjadi suatu 'pemolaan' (patterning) yang mencerminkan adanya integrasi budaya antara satu dan lainnya.

Universalitas nilai-nilai ajaran Islam dapat menembus batas-batas lokalitas suku, bangsa, atau etnis, sehingga memungkinkan terjadinya kontak. Hal ini bahkan merupakan sebuah keniscayaan karena jika ditarik ke dalam konteks kebudayaan universalitas nilai-nilai ajaran Islam tersebut hanya dapat dipahami justru dalam perspektif budaya lokal.[3] Tentu budaya lokal yang dimaksud di sini dalam pengertian yang luas, termasuk di dalamnya pemikiran-pemikiran individual, sejauh hal itu merefleksikan lokalitas nilai-nilai kebudayaannya.[4] Kontak yang terjadi antara Islam yang memuat nilai-nilai universal dengan nilai-nilai budaya yang bersifat lokal dalam proses penafsiran dan pengamalan ajarannya itulah yang memungkinkan terjadinya integrasi budaya.

Melalui proses "lo-balisasi" hubungan integratif antara Islam dan nilai-nilai budaya bersifat pengayaan (komplementer). Dalam arti bahwa Islam yang nilai-nilai ajarannya bersifat global diperkaya muatannya melalui akomodasi nilai-nilai budaya lokal tanpa melakukan penukaran antara satu dan lainnya. Dalam hal tertentu modus ini sesuai dengan gagasan Bassam Tibi tentang inovasi budaya, dan bahkan merupakan bagian penting dari gagasannya itu. Tetapi lebih dari itu, Tibi tidak hanya mengusulkan adanya pengayaan terhadap apa yang disebutnya sebagai "pola-pola budaya asli", melainkan juga memandang perlunya evolusi berbagai bentuk baru dari "pola-pola budaya asli" tersebut.[5] Dalam

---

3 Bandingkan dengan Ahmad Zayid, *Tanâqudlât al-Hadâtsah fî Misr* (Kairo: Maktabah Usrah, 2006), hlm. 24.

4 Baca Ruqayyah Thâhâ Jâbir al-'Alwani, *Atsar al-'Urf fî Fahm al-Nushûsh: Qadlâyâ al-Mar'ah Anmûdzajan* (Damaskus: Dâr al-Fikr, 2003), hlm. 213-223.

5 Bassam Tibi, *Islam and the Cultural Accomodation of Social Change*, (San

konteks ini "pola-pola budaya asli" yang dimaksud oleh Tibi itu barangkali dapat disejajarkan dengan nilai-nilai ajaran Islam yang bersifat universal-normatif sebagaimana terkandung dalam ungkapan verbal al-Qur'an dan Hadis.

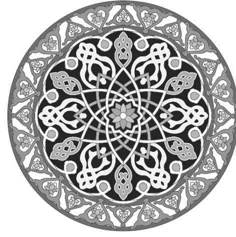
Beberapa bentuk pergumulan Islam dalam konteks lokalitas budaya di mana atau oleh siapa Islam dipahami dan dipraktekkan sebagaimana dikemukakan di atas dapat dibaca dan ditelusuri dalam buku ini. Sebagai agama yang menyejarah tampilan Islam di setiap situasi dan kondisi yang melingkupinya memiliki keragaman dan keunikan masing-masing. Keragaman dan keunikan itu muncul dalam berbagai aspek, baik akademis maupun praksis. Buku ini memuat beberapa tulisan yang berusaha memotret sebagian wujud ajaran Islam yang telah menyejaran dan membumi itu.[]

Yogyakarta, 30 Juli 2018

Imam Muhsin

Francisco: Westview, 1991), hlm. 52-53.

DAFTAR ISI



ISLAM DAN KEBUDAYAAN JAWA

A. Pendahuluan

Jawa merupakan nama dari salah satu suku di Indonesia yang mendiami Pulau Jawa. Suku ini mendiami sebagian besar pulau yang jumlah penduduknya paling padat sewilayah Nusantara tersebut. Kebudayaan yang lahir dan dikembangkan oleh suku inilah yang kemudian dikenal sebagai kebudayaan Jawa.

Tetapi tidak semua orang yang mendiami pulau yang luasnya 132.187 kilometer persegi itu kemudian disebut orang Jawa atau suku bangsa Jawa. Ada beberapa daerah di Pulau Jawa yang penduduknya tidak dimasukkan ke dalam kelompok suku bangsa Jawa. Misalnya, di sebelah barat dari Pulau Jawa adalah daerah yang didiami suku bangsa Sunda. Daerah ini hampir seluruhnya merupakan Dataran Tinggi Priangan. Tidak dapat ditentukan secara tepat batas antara daerah Sunda dan Jawa, kecuali gambaran umum garis batasnya, yaitu sekitar Sungai Citandui dan Sungai Cijulang di sebelah selatan, dan kota Indramayu di sebelah utara. Oleh karena itu ada pendapat yang menyatakan bahwa penduduk yang disebut orang Jawa atau suku bangsa Jawa adalah

mereka yang mendiami bagian tengah dan timur dari seluruh Pulau Jawa.[1] Dalam perspektif antropologi budaya ada pendapat yang menyatakan bahwa yang disebut suku bangsa Jawa adalah orang-orang yang dalam hidup kesehariannya menggunakan bahasa Jawa dengan berbagai ragam dialeknya secara turun-temurun.[2] Sedangkan menurut Franz Magnis-Suseno yang dapat disebut sebagai orang Jawa yaitu penduduk asli bagian tengah dan timur Pulau Jawa yang bahasa ibunya adalah bahasa Jawa yang sebenarnya yang dapat dijumpai di daerah Jawa Tengah dan Jawa Timur.[3] Secara geografis, suku bangsa Jawa mendiami wilayah-wilayah yang meliputi Banyumas, Kedu, Yogyakarta, Surakarta, Madiun, Kediri, dan Malang, sedangkan di luar wilayah tersebut dinamakan wilayah Pesisir dan Ujung Timur.[4]

Selama berabad-abad orang Jawa telah bersentuhan dengan kepercayaan animisme dan dinamisme yang kemudian disusul kepercayaan Hindu-Budha. Oleh karena itu, agama Islam yang datang kemudian di Pulau Jawa pada dasarnya dihadapkan pada situasi dan kondisi yang tidak mudah. Hal ini disebabkan terutama oleh pengaruh agama Hindu-Budha yang begitu mendalam hingga mengakar kuat dalam kehidupan masyarakat Jawa. Meskipun demikian, dalam perkembangan berikutnya kedatangan agama Islam di Pulau Jawa juga memiliki pengaruh yang sangat besar terhadap masyarakat Jawa dan kebudayaannya.

---

1 Koentjaraningrat, *Kebudayaan Jawa* (Jakarta: Balai Pustaka, 1994), hlm. 4.

2 Ismawati, "Budaya dan Kepercayaan Jawa Pra-Islam", dalam M. Darori Amin, *Islam dan Kebudayaan Jawa* (Yogyakarta: Gama Media, 2000), hlm. 3.

3 Franz Magnis-Suseno, *Etika Jawa: Sebuah Analisa Falsafi tentang Kebijaksanaan Hidup Jawa*, (Jakarta: Gramedia Pustaka Utama, 2001), hlm. 11.

4 Kodiran, "Kebudayaan Jawa" dalam *Manusia dan Kebudayaan Indonesia*, (Jakarta: Jambatan, 1976), hlm. 322.

Pada batas-batas tertentu perkembangan agama samawi terakhir ini bahkan dapat menyaingi pengaruh Hindu-Budha yang telah mengakar kuat tersebut. Dalam hal keyakinan beragama, misalnya, pengaruh Islam dapat dikatakan mendominasi kesadaran umum masyarakat Jawa –kecuali mereka yang telah beragama Katolik dan Protestan. Karena itu, orang Jawa akan menyatakan diri sebagai penganut Islam (Muslim) jika mereka ditanya tentang agama yang dianutnya,[5] meskipun rata-rata mereka tidak menjalankan ajaran Islam secara serius.[6]

B. Kebudayaan Jawa Pra-Islam

Tidak diketahui secara pasti kapan kebudayaan Jawa mulai muncul. Data historis yang ada selama ini belum memberikan informasi yang cukup tentang masalah tersebut. Meskipun demikian, para ahli memperkirakan bahwa kebudayaan Jawa yang ada sekarang merupakan hasil dari proses evolusi yang sangat panjang, bahkan dapat ditelusuri sejak masa pra-sejarah. Hal ini didasarkan pada data arkeologis yang menunjukkan adanya manusia purba yang hidup sebagai pemburu kira-kira dua juta tahun yang lalu. Mereka hidup dalam kelompok-kelompok kecil yang memburu binatang di sepanjang lembah-lembah sungai di Dataran Sunda. Cara hidup seperti ini diperkirakan berlangsung selama satu juta tahun. Sebagian dari fosil-fosil mereka berhasil ditemukan di sepanjang lembah Sungai Brantas di Jawa Timur, dan yang tertua berada di dekat Desa Trinil, Ngandong, dan Sangiran, serta dekat kota Mojokerto.[7]

Berdasarkan identifikasi dan analisa yang cermat terhadap

5 Koentjaraningrat, *Kebudayaan Jawa*, hlm. 311.
6 Bandingkan dengan Marbangun Hardjowiraga, *Manusia Jawa* (Jakarta: Intidayu Press, 1984), hlm. 17.
7 Lebih lanjut baca Koentjaraningrat, *Kebudayaan Jawa*, hlm. 30-47.

fosil yang ada di Ngandong, ahli paleoantropologi Indonesia, Teuku Jacop, menyimpulkan bahwa manusia Ngandong merupakan keturunan langsung dari *Pithecanthropus Erectus* yang disebutnya *Pithecanthropus Soloensis*. Jenis manusia purba ini kemudian berevolusi menjadi jenis makhluk manusia yang disebut *Homo Sapiens* dengan ciri-ciri ras yang merupakan ciri-ciri ras nenek-moyang ras *Austro-Melanesoid*. Diperkirakan sejak dalam jenisnya sebagai *Pithecanthropus*, manusia purba telah memiliki kebudayaan, lebih karena mereka sempat hidup di pulau Jawa selama hampir satu juta tahun, sehingga dalam waktu tersebut memungkinkan telah mengembangkan kebudayaan.[8] Tentu kebudayaan manusia purba itu masih dalam bentuk yang sangat sederhana, seperti tampak pada sisa-sisa artefak dari batu yang berhasil ditemukan.

Ciri utama kebudayaan Jawa pada masa pra-sejarah adalah kepercayaan tentang adanya roh atau jiwa pada benda-benda, tumbuh-tumbuhan, dan hewan, yang disebut sebagai kepercayaan animesme.[9] Dalam konsep kepercayaan animisme, semua yang bergerak dianggap hidup dan mempunyai kekuatan gaib atau memiliki roh, baik yang berwatak buruk maupun baik.[10] Karena itu, masyarakat Jawa merasa perlu melakukan tindakan tertentu untuk menolak kejahatan yang dapat muncul dari roh-roh atau kekuatan gaib tersebut, dan pada saat yang sama sebagai upaya untuk memperoleh kebaikan darinya berupa *berkah*.[11] Biasanya

---

8 Lihat Koentjaraningrat, *Kebudayaan Jawa* (Jakarta: Balai Pustaka, 1994), hlm. 31.

9 Ismawati, "Budaya dan Kepercayaan Jawa Pra-Islam", hlm. 4.

10 Koentjaraningrat, *Sejarah Kebudayaan Indonesia* (Yogyakarta: Penerbit Jambatan, 1954), hlm. 103.

11 *Berkah* berasal dari bahasa Arab, *barakah – barakât* (pl.), yang dalam bahasa Inggris berarti *blessing* atau *benediction* (doa, untung; berkah).

tindakan itu diwujudkan dalam bentuk upacara-upacara khusus yang disertai dengan *sesaji* yang disebut dengan *slametan*.[12] Di samping kepercayaan animisme, ciri kebudayaan Jawa pada masa pra-sejarah adalah kepercayaan tentang kekuatan yang menentukan kelangsungan kehidupan seluruhnya. Kepercayaan inilah yang disebut kepercayaan dinamisme. Baik kepercayaan animisme maupun dinamisme, masing-masing memiliki pengaruh yang sangat besar dalam membentuk dan memberi warna kebudayaan Jawa.

Pada perkembangan berikutnya, kebudayaan perunggu-besi mulai dikenal yang diperkirakan datang dari daerah Vietnam Utara.[13] Selama zaman perunggu-besi, meskipun tidak pernah ada Abad Perunggu atau Abad Besi secara khusus, penduduk di beberapa daerah pantai Kepulauan Indonesia diperkirakan telah mengembangkan sistem politik yang mempersatukan beberapa komunitas di atas tingkat desa. Perdagangan yang berskala internasional juga mulai berkembang di daerah-daerah pantai Indonesia yang dikuasai oleh orang asing, seperti orang-orang dari India Selatan. Pada abad ke-3 dan ke-4 Masehi, selain berdagang, orang-orang dari India Selatan tersebut membawa dan memperkenalkan agama Hindu dan Budha kepada penduduk di Kepulauan Indonesia pada umumnya, dan penduduk Pulau Jawa khususnya.

Lihat Hans Wehr, *A Dictionary of Modern Written Arabic* (London: Macdonald & Evans LTD, 1974), hlm. 54. Istilah *berkah* dipakai oleh orang Jawa ketika ingin memperoleh keuntungan yang bersifat gaib.

12 Kajian lengkap tentang upacara *slametan* dapat dibaca dalam Mark R. Woodward, *Islam Jawa: Kesalehan Normatif versus Kebatinan* (Yogyakarta: LkiS, 2001).

13 Koentjaraningrat, *Kebudayaan Jawa* (Jakarta: Balai Pustaka, 1994), hlm. 37.

Masuknya agama Hindu ke Pulau Jawa memberi warna lain bagi perkembangan kebudayaan Jawa.[14] Agama yang dibawa oleh para pedagang dari India Selatan ini masuk ke Kepulauan Indonesia, khususnya Pulau Jawa, pada abad ke-3 dan ke-4 Masehi. Masuknya agama Hindu tersebut sekaligus menandai mulainya zaman Hindu dan mengakhiri zaman pra-sejarah di Jawa.[15] Namun demikian, hal itu tidak berarti kebudayaan Jawa yang pernah berkembang pada masa pra-sejarah juga berakhir. Sebaliknya, sisa-sisa kepercayaan animisme-dinamisme masih bertahan pada sebagian masyarakat Jawa, bahkan hingga sekarang. Hal ini sebagaimana tampak dalam upacara *slametan* yang dilaksanakan oleh orang Jawa hampir pada semua peristiwa penting dalam hidup, seperti kehamilan, kelahiran, supitan, perkawinan, kematian, dan peristiwa-peristiwa penting lainnya yang terkait dengan mata pencaharian atau pekerjaan.[16]

Sebagai bentuk ritual religius,[17] *slametan* memiliki makna yang dalam bagi masyarakat Jawa. Menurut pandangan dunia Jawa, *slametan* merupakan sarana untuk merekatkan kerukunan, menciptakan keselarasan, mewujudkan ketentraman, dan kekuatan gotong-royong. Karena itu, *slametan* cenderung dilaksanakan pada saat situasi kehidupan mengalami titik-titik rawan, sehingga dengan itu kekacauan dan malapetaka yang tidak manusiawi karena gangguan makhluk halus bisa sirna,

---

14 Lihat C.C. Berg, *Penulisan Sejarah Jawa* (Jakarta: Bhratara, 1974), hlm. 182.

15 Koentjaraningrat, *Kebudayaan Jawa*, hlm. 38.

16 Djoko Widagdho, "Sikap Religius Pandangan Dunia Jawa", dalam M. Darori Amin, *Islam dan Kebudayaan Jawa* (Yogyakarta: Gama Media, 2000), hlm. 74.

17 Menurut Clifford Geertz, *slametan* merupakan tradisi Jawa yang paling animis dan sinkretis. Baca Clifford Geertz, *Abangan, Santri, Priyayi dalam Masyarakat Jawa*, terj. Aswab Mahasin (Jakarta: Pustaka Jaya, 1981).

dan selanjutnya menjadi tenang dan tentram. Dalam pandangan Geertz, *slametan* merupakan pemusatan dalam bentuk pengorganisasian, meringkas ide umum tentang tata masyarakat Jawa.[18] Dengan mengadakan *slametan*, seseorang merasa tidak terpisah dari lingkungannya dan tidak dibedakan dari orang lain.

Selain mengadakan *slametan*, untuk memperoleh keberhasilan dalam masalah-masalah tertentu, orang Jawa juga melakukan *laku prihatin* dengan cara mencegah makan dan atau tidur. Jenis-jenis *laku prihatin* yang biasa dilakukan oleh orang Jawa antara lain: *poso mutih* (tidak makan atau minum kecuali makanan yang serba putih, seperti nasi putih dan air tawar), *poso ngasrep* (tidak makan atau minum kecuali yang rasanya tawar), *poso pati geni* (tidak makan dan minum serta tidak melihat sinar apapun selama empat puluh hari empat puluh malam),[19] dan *poso mbrakah* (tidak makan kecuali yang berasal dari umbi-umbian).[20] Sedangkan untuk menambah kekuatan batin, orang Jawa menggunakan benda-benda bertuah yang dianggap memiliki kekuatan gaib yang disebut *jimat*, seperti keris, batu akik, batang pohon, dan tombak. Berbagai laku spiritual tersebut merupakan sisa-sisa kepercayaan dinamisme.[21]

Sejak kedatangannya di Pulau Jawa, agama Hindu telah menunjukkan pengaruhnya yang besar terhadap masyarakat Jawa

---

18 *Ibid*., hlm. 36.

19 Ismawati, "Budaya dan Kepercayaan Jawa Pra-Islam", hlm. 9. Kadang-kadang ada juga masyarakat Jawa yang melaksanakan *poso pati geni* hanya sehari semalam, dan hanya tidak makan dan tidak minum.

20 Berdasarkan pengamatan peneliti, jenis *poso mbrakah* ini kadang-kadang juga dilakukan oleh para santri di beberapa pondok pesantren *salaf* dengan maksud dan tujuan tertentu, misalnya agar memperoleh kemudahan dalam menuntut ilmu.

21 Koentjaraningrat, *Sejarah Kebudayaan Indonesia*, hlm. 341.

hingga meresap ke dalam mentalitas mereka. Meskipun pengaruh tersebut oleh beberapa peneliti, seperti J.L.A. Brandes (1857-1905 M), H. Kern (1833-1917 M), N.J. Krom (1883-1945 M), dan W.F. Stutterheim (1892-1942 M), dinilai lebih bernuansa indianisasi,[22] tetapi warna Hinduismenya tetap saja tidak dapat dipisahkan. Hal-hal yang dinilai sebagai proses indianisasi itu antara lain ditunjukkan oleh adanya simbol-simbol yang berkembang di dalam masyarakat Jawa yang berbau India. Legenda tentang seseorang yang bernama Aji Saka yang dikisahkan sebagai seorang muda putra Brahmana yang berasal dari India, merupakan salah satu petunjuk kuat pengaruh India terhadap masyarakat Jawa dan kebudayaannya itu. Menurut C.C. Berg, legenda tentang Aji Saka merupakan simbol yang dipergunakan nenek moyang orang Jawa untuk memudahkan ingatan perhitungan awal tarikh Jawa, yaitu Saka.[23] Demikian juga dalam pagelaran wayang kulit sebelum bersentuhan dengan Islam. Peran wiracarita-wiracarita India terhadap lakon-lakon wayang kulit sangat besar. Hal ini tampak dalam tokoh dan ceritanya yang sebagian besar diambil dari kisah Ramayana dan Mahabharata.[24]

C. Pertemuan antara Islam dan Kebudayaan Jawa

Tidak ada kesepakatan di antara para sejarawan mengenai kapan kedatangan Islam di Pulau Jawa itu berlangsung. Salah satu pendapat menyatakan bahwa Islam masuk ke Jawa sebagaimana kedatangannya di Sumatera, yakni dimulai sejak abad I Hijriyah atau ke-7 masehi. Pendapat ini didasarkan pada berita Cina dari zaman T'-ang yang menceritakan adanya orang-orang Ta-shih yang mengurungkan niatnya untuk menyerang kerajaan Ho-ling

---

22 Ismawati, "Budaya dan Kepercayaan Jawa Pra-Islam", hlm. 10.
23 C.C. Berg, *Penulisan Sejarah Jawa*, hlm. 182.
24 Ismawati, "Budaya dan Kepercayaan Jawa Pra-Islam", hlm. 18.

yang sangat keras di bawah pemerintahan Ratu Sima (674 M). Sebutan Ta-shih dalam berita itulah yang ditafsirkan sebagai orang-orang Arab.[25] Pendapat yang lain menyatakan bahwa Islam masuk ke Nusantara pada abad ke-13 M. Pendapat ini didasarkan pada dugaan akibat keruntuhan Dinasti Abbasiyah oleh Hulagu Khan pada tahun 1258 M, dan diperkuat dengan bukti berita Marco Polo pada tahun 1292 M, berita Ibn Batutah abad ke-14 M, serta nisan-nisan kubur Sultan Malik as-Saleh tahun 1297 M.

Sebagian sejarawan mengemukakan pendapat lain dengan berusaha memadukan kedua pendapat di atas. Menurut pendapat terakhir ini, permulaan kedatangan Islam di Kepulauan Nusantara dimungkinkan telah berlangsung pada abad ke-7 M melaui jalur perdagangan. Pada masa tersebut, pedagang-pedagang Muslim dari Arab telah menjalin hubungan dengan sebagian kecil daerah dan bangsa Indonesia. Hanya saja belum dapat dipastikan apakah kedatangan para pedagang itu semata-mata untuk berdagang, atau juga dengan melakukan dakwah Islam. Yang pasti, data-data sejarah yang lebih kongkrit tentang adanya pengaruh Islam di Kepulauan Nusantara baru diketahui setelah 5 atau 6 abad kemudian, atau sekitar abad ke-13 M, dengan ditemukannya data tentang munculnya bentuk kerajaan yang bercorak Islam, yaitu Samudra Pasai. Berdasarkan kenyataan tersebut maka dimungkinkan dalam kurun waktu antara abad ke-7 M hingga abad ke-13 M merupakan masa-masa penyebaran dan perkembangan Islam di wilayah Samudra Pasai itu, sedangkan di wilayah Kepulauan Nusantara yang lain persentuhan dengan Islam baru terjadi setelah abad ke-13 M.[26]

---

25 Periksa dan bandingkan dengan A.M. Suryonegoro, *Menemukan Sejarah* (Bandung: Mizan, 1995), hlm. 88.

26 Periksa Marwati Djoened Poesponegoro & Nugroho Notosusanto, *Sejarah*

Perbedaan pendapat juga terjadi mengenai daerah asal orang-orang yang membawa Islam ke Nusantara. Dalam hal ini ada beberapa teori yang dikemukakan para sejarawan berdasarkan rekonstruksi terhadap data sejarah yang ada, yaitu teori Gujarat-Malabar, Bengal, Colomader-Malabar, dan Arab.[27] Dari teori-teori tersebut tampaknya teori yang menyatakan bahwa Islam berasal dari daerah sekitar anak benua India paling banyak mendapat dukungan, meskipun menurut sebagian sejarawan terdapat kelemahan. Hal-hal yang memperkuat teori tersebut antara lain adalah kesamaan paham keagamaan (madzhab) antara orang-orang Islam di Gujarat dan Malabar dengan orang Islam di Nusantara.

Hal di atas diperkuat oleh analisis arkeologis yang dilakukan Mouqette terhadap batu nisan Malik Ibrahim, yang menyimpulkan adanya kesamaan dengan batu nisan di Cambai Gujarat. Demikian juga batu nisan Fatimah binti Maimun di Leran Jawa Timur memiliki kesamaan dengan batu nisan di Bengal.[28] Penyebaran Islam itu terjadi ketika komunitas Islam di anak benua India telah kokoh, kemudian mereka mulai menyebarkan Islam ke tempat lain, termasuk wilayah Nusantara. Modusnya dalam menyebarkan

---

Nasional Indonesia, Jilid III (Jakarta: Depdikbud/Balai Pustaka, 1993), hlm. 180-182.

27 Teori-teori tersebut sebagian besar menyebutkan bahwa Islam datang dari daerah sekitar anak benua India. Hanya saja tidak ada kesepakatan mengenai kepastian asal daerah itu yang berkisar antara daerah-daerah Gujarat, Malabar, Bengal, dan Colomader. Sementara satu teori menyatakan bahwa Islam datang dari sumber aslinya, yaitu Arab. Lebih lanjut baca Nur Syam, *Islam Pesisir* (Yogyakarta: LkiS, 2005), hlm. 59-61. Bandingkan dengan Azyumardi Azra, *Jaringan Ulama Timur Tengah dan Kepulauan Nusantara Abad XVII dan XVIII* (Bandung: Mizan, 1994), hlm. 24-31.

28 Azyumardi Azra, *Jaringan Ulama*, hlm. 24.

Islam itu adalah dengan bertindak sebagai pedagang perantara yang menghubungkan wilayah Timur Tengah dengan wilayah Asia Tenggara. Melalui kontak perdagangan dengan orang-orang Gujarat dan Malabar itulah Islam kemudian tersebar di wilayah Nusantara, termasuk di Pulau Jawa.

Sedangkan di Pulau Jawa sendiri proses penyebaran Islam secara intensif diperkirakan berlangsung pada abad ke-15 M dan ke-16. Hal ini terjadi ketika kekuasaan Majapahit sebagai kerajaan yang sendi-sendi kehidupannya ditegakkan berdasarkan perdagangan mulai berkurang, dan rute perdagangan bagian barat dari Kepulauan Nusantara berhasil dikuasai oleh kerajaan Malaka. Akibatnya banyak pedagang-pedagang Muslim dari Gujarat dan Persia yang akan mengunjungi pelabuhan di pantai utara Pulau Jawa melakukan pelayaran melalui pantai timur Aceh dan Malaka.[29] Sangat mungkin orang-orang dari Gujarat tersebut selain berdagang juga berdakwah dan menyebarkan agama Islam dengan melakukan komunikasi kebudayaan tentang gagasan-gagasan ahli mistik Islam (kaum *shufi*).

Sehubungan dengan penyebaran Islam di atas, H.J. de Graaf menyimpulkan bahwa metode penyebaran Islam dapat dibedakan menjadi tiga macam, yaitu melalui perdagangan, dakwah yang dilakukan oleh para sufi, dan kekuasan politik.[30] Kesimpulannya itu diambil berdasarkan cerita-cerita tentang Islamisasi yang berlangsung di Nusantara. Meskipun yang paling dominan adalah pendapat yang menyatakan bahwa Islam disebarkan melalui perdagangan, tetapi banyak sejarawan yang meragukan kebenaran

---

29 Baca Koentjaraningrat, *Kebudayaan Jawa*, hlm. 48-50.

30 Lihat H.J. de Graaf, "Islam di Asia Tenggara sampai abad ke-18", dalam Azyumardi Azra, *Perspektif Islam di Asia Tenggara*, (Jakarta: Yayasan Obor Indonesia, 1989), hlm. 2.

teori itu. Alasannya, tidak mungkin Islam dapat tersebar dengan sangat massif dan damai jika dilakukan oleh para pedagang. Oleh karena itu, beberapa sejarawan seperti Q.S. Fatimi dalam karyanya *Islam Comes to Malaysia* lebih cenderung mendukung pendapat yang menyatakan bahwa penyebaran Islam di Nusantara terjadi melalui para pendakwah sufi.[31]

Kenyataan bahwa Islam yang masuk ke Pulau Jawa bukan Islam dalam bentuk yang murni, melainkan dalam bentuk yang sangat dipengaruhi oleh sufisme (mistik Islam), menyebabkan kedatangannya mendapat sambutan positif dari masyarakat setempat dan proses penyebarannya pun berjalan relatif mulus. Hal ini karena kondisi sosial budaya masyarakat Jawa sejak zaman sebelum masuknya agama Islam telah dipengaruhi oleh tradisi kebudayaan Hindu-Budha yang didominasi oleh unsur-unsur mistik.[32] Dengan demikian ada semacam kesamaan antara kebudayaan lama dan kebudayaan baru sehingga keduanya dapat bertemu secara damai. Ini merupakan salah satu faktor yang memuluskan jalan bagi masuknya agama yang lahir di Jazirah Arab itu ke Pulau Jawa tanpa goncangan, dan bahkan dapat diintegrasikan ke dalam pola budaya, sosial, dan politik yang sudah ada.[33] Keberhasilan proses penyebaran Islam tersebut juga didukung oleh kemampuan para *shufi* dalam mengadopsi "keyakinan lokal" menjadi bagian penting di dalam ritual-ritual

---

31 Baca Abdurrahman Wahid, "Pesantren sebagai Subkultur", dalam Abdurrahman Wahid, *Menggerakkan Tradisi: Esai-esai Pesantren*, peny. Hairus Salim HLM. S. (Yogyakarta: LKiS, 2001), hlm. 9. Periksa juga Azyumardi Azra, *Jaringan Ulama*, hlm. 33.

32 Koentjaraningrat, *Kebudayaan Jawa*, hlm. 53.

33 Kenyataan bahwa Islam yang masuk ke Nusantara, termasuk Pulau Jawa, adalah Islam yang telah bercampur dengan unsur-unsur mistik juga diyakini oleh oleh Koentjaraningrat. Namun demikian dia tidak sependapat jika dikatakan bahwa Islam berkembang dan menyebar di

Islam.[34]

Selain itu, faktor lain yang besar kemungkinannya menjadi salah satu penyebab mudahnya Islam diterima masyarakat Jawa adalah karakteristik ajarannya yang bersifat egaliter. Hal ini berbeda dengan ajaran Hindu yang telah lebih dulu berkembang di Pulau Jawa yang membeda-bedakan masyarakat ke dalam beberapa strata sosial berdasarkan kasta. Akibatnya banyak penduduk Jawa yang tertarik mempelajari Islam dan meningggalkan kepercayaan lama yang telah mereka anut, meskipun tidak secara total. Masih ada beberapa sisa-sisa kepercayaan Hindu-Budha yang tetap dipelihara oleh sebagian masyarakat, termasuk sisa-sisa kepercayaan animisme-dinamisme, sebagaimana telah dikemukakan di muka. Tetapi secara umum dapat dikatakan bahwa pada perkembangan selanjutnya Islam menjadi primadona masyarakat dalam hal keberagamaan.

Seiring dengan itu, kota-kota pelabuhan Islam di pantai utara Pulau Jawa, seperti Demak, Jepara, Pati, dan Gresik, berkembang dengan pesat, dan berkali-kali berusaha merongrong kekuasaan Majapahit yang sedang menurun itu. Jatuhnya Majapahit pada 1527 M semakin memperkuat kekuasaan Demak yang disebut-sebut sebagai kerajaan Islam pertama di Jawa. Pengaruh kerajaan Islam yang dipimpin oleh Raden Fatah dan didukung oleh juru dakwah Islam yang tergabung dalam kelompok *wali sanga* itu cepat menyebar ke beberapa kota pantai dan daerah pedalaman

---

Jawa, khususnya daerah pedalaman, tanpa ada perlawanan. Menurutnya, selama abad ke-16 orang Jawa pedalaman masih menganggap agama Islam sebagai suatu unsur kebudayaan asing, lebih karena agama tersebut dianut oleh penduduk kota-kota pelabuhan yang sudah terpengaruh oleh orang-orang asing yang datang berdagang ke daerah itu. Periksa *ibid.*, hlm. 314.

34 Nur Syam, *Islam Pesisir* (Yogyakarta: LKiS, 2005), hlm. 64.

di Jawa Tengah dan Jawa Timur, baik yang sudah memeluk agama Islam maupun yang masih memeluk agama Hindu-Budha. Pada perkembangan selanjutnya pengaruh kerajaan Islam Demak tersebut digantikan oleh kerajaan Pajang, dan kemudian Mataram (Islam).[35] Berbeda dengan Demak yang berada di daerah pesisir pulau Jawa, kedua kerajaan yang disebut terakhir berada di daerah pedalaman Jawa.

Perpindahan pusat kerajaan dari pesisir ke pedalaman membawa pengaruh besar terhadap perkembangan Islam pada masa selanjutnya. Salah satu pengaruhnya berkaitan erat dengan intensitas penyebaran Islam yang berjalan relatif lambat,[36] terutama sejak paroh kedua abad ke-16 M dan berlangsung terus selama abad ke-17 M dan ke-18 M. Merujuk pendapat yang dikemukakan oleh Koentjaraningrat, paling tidak ada dua hal yang menyebabkan terjadinya kondisi itu.[37] *Pertama*, karena adanya permusuhan antara berbagai organisasi penyiar agama yang berbeda-beda. *Kedua*, karena hambatan-hambatan yang sengaja dibuat oleh raja-raja Mataram, terutama selama paroh kedua abad ke-17 M ketika kemajuan yang dicapai oleh agama Islam mulai dirasakan sebagai ancaman terhadap stabilitas politik Mataram.

Pengaruh perpindahan pusat kerajaan Islam dari pesisir ke daerah pedalaman Jawa juga tampak dalam tradisi Islam yang

---

35 Kekuasaan Demak dilanjutkan oleh Kerajaan Pajang yang dipimpin oleh Jaka Tingkir (Sultan Adi Wijaya). Namun kerajaan ini tidak berlangsung lama dan berhasil ditaklukkan oleh Mataram setelah meninggalnya Sultan Adi Wijaya pada tahun 1586 M. Mataram sendiri pada awalnya merupakan daerah bawahan Pajang. Lihat Koentjaraningrat, *Kebudayaan Jawa*, hlm. 58.

36 *Ibid.*, hlm. 61. Namun, pada masa sebelum paroh kedua abad ke-16 yang terjadi justru sebaliknya, pengaruh Islam datang dengan sangat gencar, terutama melalui daerah pedesaan. Baca *ibid.*, hlm. 316.

37 *Ibid.*, hlm. 61.

semakin menguat warna lokalnya.[38] Penguatan warna lokal dalam Islam tersebut terjadi secara intensif pada masa kerajaan Mataram, terutama pada masa pemerintahan raja yang ketiga dan paling terkenal, yaitu Sultan Agung (1613-1645 M). Menguatnya warna lokal Jawa dalam Islam dan hambatan-hambatan politis penyebaran Islam di atas tampaknya memiliki korelasi yang cukup signifikan, yaitu sama-sama dalam rangka penguatan kekuasaan politik Mataram. Sehubungan dengan itu, agar dominasi Islam dalam masyarakat Jawa tidak berkembang luas, Sultan Agung kemudian berusaha mengintegrasikan Islam ke dalam budaya Jawa, sehingga lahirlah tradisi Jawa-Islam.[39]

Sementara itu, kebudayaan di istana Mataram selama abad ke-16 M dan ke-17 M disinyalir masih mempertahankan unsur-unsur tradisi Jawa yang dipengaruhi agama Hindu-Budha. Hal tersebut tidak saja terdapat dalam bidang kesenian dan kesusastraan, tetapi juga dalam kehidupan upacara dan keagamaan, meskipun dengan selubung Islam.[40] Di pihak lain, pada awal abad ke-17 M kerajaan Mataram juga menjalin hubungan yang erat dengan kesultanan Cirebon. Hubungan ini menyebabkan meluasnya pertukaran unsur-unsur agama Islam dengan unsur-unsur kebudayaan Hindu-Budha antara istana Cirebon dan istana Mataram. Sifat mistik kebudayaan Islam di istana Cirebon merupakan unsur yang memungkinkan mudahnya komunikasi dan pertukaran

---

38 Nur Syam, *Islam Pesisir*, hlm. 78.

39 Bandingkan dengan Mark R. Woodward, *Islam Jawa: Kesalehan Normatif versus Kebatinan* (Yogyakarta: LKiS, 2001), hlm. 88-89. Mengenai Sultan Agung disebutkan bahwa ia memiliki kesaktian luar biasa, bisa terbang dan setiap hari Jum'at mengikuti shalat Jum'at di Mekahlm. Dengan kesaktiannya juga kerajaan di Sumatra dapat ditaklukkan. Sultan Agung dianggap sebagai *waliyyullah* yang memiliki kekuasaan tidak hanya terhadap manusia tetapi juga terhadap makhluk halus.

40 Koentjaraningrat, *Kebudayaan Jawa*, hlm. 59.

kebudayaan antara kraton Cirebon dengan kraton Mataram yang memeluk agama Hindu-Budha-Islam yang juga bersifat mistik.[41]

Masuknya bangsa Barat (Belanda, Portugis, Inggris, dan Spanyol) pada abad ke-16 ke wilayah Nusantara, termasuk pulau Jawa, telah membawa pengaruh tersendiri bagi perkembangan kebudayaan masyarakat. Ini terjadi karena kedatangan mereka yang pada mulanya berurusan dengan masalah perdagangan akhirnya berubah menjadi sebuah penjajahan. Dari sejumlah negara Barat yang berusaha menguasai Nusantara, pengaruh kolonial Belanda merupakan yang paling besar. Selama kurang lebih 350 tahun menguasai Nusantara, Belanda berhasil memunculkan kebudayaan *Indis* (campuran Belanda-Nusantara). Bagi masyarakat Nusantara, khususnya Jawa, pengaruh kebudayaan ini tampak menonjol pada aspek pendidikan, yaitu dengan mengikuti pola pendidikan Barat.[42]

D. Kebudayaan *Kejawen*/Abangan dan Kebudayaan Santri

Berdasarkan manifestasi agamanya, sebagaimana dikemukakan oleh Koentjaraningrat, masyarakat Jawa dapat dibedakan menjadi dua golongan, yaitu orang-orang yang berpegang pada *Agami Jawi* atau *Kejawen*, dan orang-orang yang berpegang pada *Agama Islam Santri*.[43] Dalam praksis manifestasi *Agama Jawi* atau *kejawen* melahirkan kebudayaan *kejawen* (*abangan*), sedangkan *Agama Islam Santri* melahirkan kebudayaan *santri*. Pengelompokan ini sekaligus dapat dipahami sebagai kritik

41 *Ibid.*, hlm. 60.

42 Baca Marsono, "Kearifan Lokal dalam Perubahan Lingkungan pada Manuskrip dan Tradisi Lisan", *Makalah* dalam *Workshop* Perubahan Lingkungan dalam Perspektif Sejarah, Direktorat Geografi Sejarah - Direktorat Jenderal Sejarah dan Purbakala Departemen Kebudayaan dan Pariwisata, 20-22 September 2006.

43 Periksa Koentjaraningrat, *Kebudayaan Jawa*, hlm. 312.

terhadap Clifford Geertz yang membagi manifestasi agama orang Jawa ke dalam tiga kelompok, yaitu *abangan, santri,* dan *priyayi*.[44]

Pengelompokan masyarakat Jawa yang dikemukakan oleh Geertz tersebut, meminjam istilah yang dipakai oleh Mitsuo Nakamura, pada dasarnya merupakan sebuah "kesalahan konseptualisasi". Letak kesalahan yang dimaksud oleh Nakamura itu ada pada penggunaan konsep *priyayi* yang disandingkan dengan konsep *abangan* dan *santri*. Menurut Nakamura, konsep *priyayi* merupakan kategori sosial yang didasarkan pada status sosial, sedangkan *abangan* dan *santri* lebih merupakan kategori kultural atau orientasi hidup keagamaan. Dengan kata lain, *priyayi* merupakan suatu konsep struktural yang seharusnya diletakkan dalam urutan hirarki sosial, sehingga lebih tepat jika konsep tersebut disandingkan dengan konsep *wong cilik* atau *kawula alit*.[45] Dalam pengertian demikian, maka seorang *priyayi* boleh jadi dia adalah seorang *abangan*, atau boleh jadi seorang *santri*.[46] Demikian juga *wong cilik*.

Kesimpulan terakhir ini sebenarnya tampak telah disadari oleh

---

44 Clifford Geertz, *Abangan, Santri, Priyayi dalam Masyarakat Jawa*, terj. Aswab Mahasin (Jakarta: Pustaka Jaya, 1981), hlm. 318.

45 Baca Mitsuo Nakamura, *Bulan Sabit Muncul dari Balik Pohon Beringin: Studi tentang Pergerakan Muhammadiyah di Kotagede Yogyakarta*, terj. Yusron Asrofie (Yogyakarta: Gadjah Mada University Press, 1983), hlm. 15-16.

46 Kesimpulan ini diperkuat oleh keterangan dalam *Serat Sanasunu* karya R. Ng. Yasadiura II yang menyebutkan bahwa seorang *priyayi* harus menerapkan empat sifat, satu diantaranya adalah sifat *santri*. Keempat sifat yang harus diterapkan oleh seorang *priyayi* tersebut adalah: Pertama, sifat *priyayi* itu sendiri, dalam arti bahwa ia harus memiliki sopan-santun, berbicara teratur, tidak semena-mena, berpakaian pantas, senang memberi makan, berani, berhati-hati, suka menolong, dan rela memberi apa saja tanpa pamrih. Kedua, sifat *santri*, yaitu ia harus bersih dan suci, pasrah dan tawakal, bersyukur, dan tidak banyak bicara. Ketiga, sifat

Geertz. Secara tersirat hal tersebut dapat dibaca dalam salah satu artikelnya yang telah diterjemahkan ke dalam bahasa Indonesia dengan judul "Konflik dan Integrasi Agama dan Masyarakat di Mojokuto".[47] Dalam artikel itu Geertz mengemukakan sebuah kasus tentang seseorang yang berstatus *priyayi* yang, sebagai keturunan orang Sumatera, merupakan orang Muslim yang saleh dan karena itu menaruh simpati terhadap golongan *santri*.[48] Meskipun orang yang dimaksud oleh Geertz dalam tulisannya itu tidak diklaim sebagai seorang *santri*, tetapi dari ilustrasi yang dikemukakan sangat mungkin dia sebenarnya adalah seorang *santri*. Atau, paling tidak dari ilustrasi yang dikemukakan oleh Geertz tersebut dapat dipahami bahwa seorang yang berstatus sebagai *priyayi* sangat mungkin pada saat yang sama juga sebagai seorang *santri*.

Tanpa bermaksud masuk lebih jauh dalam perdebatan mengenai pengelompokan masyarakat Jawa sebagaimana yang dikemukakan oleh Geertz, yang jelas polarisasi masyarakat Jawa yang disebabkan oleh manifestasi keagamaan memang cukup nyata. Tidak jarang polarisasi itu bahkan menjurus pada

---

tani, yaitu bahwa ia harus senang pada kejujuran, rajin dalam pekerjaan, tidak suka mencela orang lain, tidak iri hati, sederhana, setia, dan tidak suka berbohong. Keempat, sifat saudagar, yaitu bahwa ia harus penuh perhitungan, hemat dan selalu berhati-hati, serta segala tindakannya selalu diperhitungkan. Baca R. Ng. Yasadipura II, *Serat Sanasunu*, terj. Jumeiri Siti Rumidjah (Yogyakarta: Kepel Press, 2001), hlm. 72; baca juga Koentjaraningrat, *Kebudayaan Jawa*, hlm. 238.

47 Artikel ini dipetik dari bab terakhir dari bukunya yang sangat terkenal berjudul *The Relgion of Java* (London/New York: The Free Press of Glencoe, 1964).

48 Clifford Geertz, "Konflik dan Integrasi Agama dan Masyarakat di Mojokuto" dalam Taufik Abdullah (ed.). *Sejarah dan Masyarakat Lintasan Historis Islam di Indonesia* (Jakarta: Pustaka Firdaus untuk Yayasan Obor Indonesia, 1987), hlm. 71.

pertentangan-pertentangan ideologi yang lebih tajam, baik terang-terangan maupun tersembunyi (*latent*).[49] Seperti telah disinggung di atas, polarisasi yang paling menonjol terjadi antara kelompok *kejawen* yang pernyataan kulturalnya identik dengan kebudayaan *abangan*, dan kelompok *santri* yang berusaha mengembangkan kebudayaan Islam yang lebih murni.

Istilah *kejawen* merupakan kata bentukan dari kata *jawi* (bahasa *krama*) atau *jawa* (bahasa *ngoko*) yang mengacu pada suatu tradisi yang dikembangkan dari pandangan dunia Jawa. Sedangkan istilah *abangan* diambil dari kata *abang* (merah) yang menunjuk pada sifat kultural seseorang atau sekelompok orang sebagai "orang merah". Di sini istilah *kejawen* dan *abangan* digunakan dalam pengertian yang sama, yaitu sebagai "golongan orang Jawa yang menganut keyakinan konsep-konsep dan sistem upacara serta ritus Hindu-Jawa yang tercampur dengan keyakinan konsep-konsep dan sistem upacara serta ritus agama Islam".[50]

Sebagai gejala kultural, *abangan* merupakan pewarisan terhadap nilai-nilai tradisional. Tradisi Jawa semacam gamelan dan wayang merupakan bagian dari pernyataan kultural golongan *abangan*. Demikian juga ritual-ritual khusus seperti *slametan*, bersih desa, perdukunan dan *petung*.[51] Beberapa pernyataan kultural tersebut pada saat yang sama juga merupakan manifestasi dari kebudayaan *kejawen*. Dalam kaitan inilah kebudayaan *abangan* pada dasarnya dapat dianggap identik dengan

---

49 Lebih lanjut baca Clifford Geertz, "Konflik dan Integrasi Agama dan Masyarakat di Mojokuto" dalam Taufik Abdullah (ed.). *Sejarah dan Masyarakat Lintasan Historis Islam di Indonesia* (Jakarta: Pustaka Firdaus untuk Yayasan Obor Indonesia, 1987), hlm. 56-58.

50 Koentjaraningrat, *Kebudayaan Jawa*, hlm. 208.

51 Kuntowijoyo, *Paradigma Islam Interpretasi untuk Aksi*, ed. A.E. Priyono, cet. 4 (Bandung: Mizan, 1993), hlm. 113.

kebudayaan *kejawen*.

Kebudayaan *kejawen* sendiri lahir dari sistem kepercayaan orang Jawa sebagai kompleks keyakinan dari konsep-konsep Hindu-Budha yang cenderung ke arah mistik, yang tercampur menjadi satu dan diakui sebagai "agama Islam".[52] Sehubungan dengan itu maka kebudayaan *kejawen* sangat lekat dengan paham sinkretis, yakni campuran dari unsur-unsur agama Hindu, Budha, dan Islam.[53] Dengan berpegang pada paham ini orang Jawa berusaha memadukan unsur-unsur yang baik dari berbagai agama yang berbeda-beda, untuk kemudian dijadikan sebuah "agama" baru.[54] Bagi orang Jawa, sikap dan pandangan tersebut pada dasarnya merupakan pola tetap dari pemikiran dan filsafat atau pandangan hidup Jawa, yang karena itu mereka bersifat terbuka terhadap berbagai jenis kebudayaan yang datang dan berinteraksi dengannya.[55]

Sistem pemikiran orang Jawa berisikan kosmologi, mitologi, dan seperangkat konsepsi yang pada hakikatnya bersifat mistik tentang suatu gagasan mengenai sifat dasar manusia, masyarakat, dan alam. Sistem pemikiran ini pada gilirannya menerangkan etika, tradisi, dan gaya hidup Jawa. Sementara itu, pandangan hidup Jawa sangat menekankan ketentraman batin, keselarasan dan keseimbangan, sikap *nrima* terhadap segala peristiwa yang terjadi sambil menempatkan individu di bawah masyarakat dan masyarakat di bawah semesta alam.[56]

---

52 Koentjaraningrat, *Kebudayaan Jawa*, hlm. 312.

53 *Ibid.*, hlm. 25.

54 Baca Simuh, *Mistik Islam Kejawen Raden Ngabehi Ranggawarsita* (Jakarta: UI-Press, 1988), hlm. 12.

55 Bandingkan dengan Abdullah Ciptoprawiro, *Filsafat Jawa* (Jakarta: Balai Pustaka, 1986), hlm. 27.

56 Lebih lanjut baca Franz Magnis-Suseno, *Etika Jawa: Sebuah Analisa Falsafi*

Kejawen sebenarnya lebih menunjuk kepada suatu etika dan gaya hidup yang diilhami oleh pemikiran dan pandangan hidup Jawa tersebut. Pada awalnya, manifestasi etika dan gaya hidup demikian berpusat pada ritual *slametan*. Tetapi kemudian mengalami perkembangan dalam bentuk gerakan yang orientasinya bermacam-macam, yaitu mistik, teosofi, moralitas-etis yang berpusat pada pemurnian jiwa, praktek-praktek ilmu gaib dan perdukunan, serta mesianik.[57] Menurut Koentjaraningrat, munculnya berbagai bentuk gerakan tersebut dilatarbelakangi oleh perasaan para penganut paham *kejawen* yang menganggap manifestasi keagamaan mereka yang hanya berkutat pada masalah ritual *slametan* dan ritual-ritual lain yang sejenis, sebagai tidak berarti, tidak memuaskan, dan dangkal. Melalui bentuk-bentuk gerakan di atas mereka mencoba mencari penghayatan mengenai inti hidup dan kehidupan spiritual manusia.[58]

Orang Jawa yang mengikuti paham *kejawen* percaya bahwa Tuhan adalah pusat alam semesta dan pusat segala kehidupan. Di sini Tuhan tidak hanya dipercayai sebagai pencipta alam semesta beserta isinya, tetapi juga bertindak sebagai pengatur, karena segala sesuatu yang ada di dunia bergerak menurut rencana dan atas ijin serta kehendak-Nya. Bahkan lebih dari itu, menurut pemikiran orang Jawa, dunia pada dasarnya merupakan perwujudan dari Dzat Tuhan yang meliputi jagad.[59] Sementara itu, anggapan bahwa Tuhan sebagai pusat alam semesta dan segala kehidupan

---

tentang Kebijaksanaan Hidup Jawa (Jakarta: Gramedia, 2001), hlm. 85.

57 Selengkapnya baca Koentjaraningrat, *Kebudayaan Jawa*, hlm. 403-406.

58 *Ibid.*, hlm. 399.

59 R. Ng. Yasadipura II, *Serat Sanasunu*, hlm. 49. Pandangan orang Jawa mengenai Tuhan yang demikian itu oleh P.J.Zoetmulder, seorang ahli kesusastraan Jawa kelahiran Belanda, disebut dengan istilah "*pantheistis*". Dikutip melalui Koentjaraningrat, *Kebudayaan Jawa*, hlm. 323.

mengandung pengertian bahwa Dia adalah sumber penghidupan, keseimbangan dan kestabilan, serta penghubung antara alam lahir dan alam batin. Sebab, dalam kaitan yang terakhir, alam lahir dipandang tidak memiliki daya bertindak sendiri. Kekuatan-kekuatan alam yang teramati pada dasarnya berasal dari realitas yang tak kelihatan di balik alam lahir. Sebaliknya, alam batin merupakan kenyataan yang sebenarnya karena ia merupakan tempat kekuatan yang sebenarnya menentukan hidup manusia.[60]

Sehubungan dengan itu, agar manusia dapat menemukan eksistensinya yang sebenarnya, ia harus melepaskan belenggu-belenggu yang mengikatnya pada alam lahir, dan kemudian turun ke dalam batinnya sendiri. Istilah yang barangkali tepat untuk mengungkapkan keadaan demikian adalah *mati ana sajroning urip* (mati dalam keadaan hidup).[61] Ini berarti bahwa manusia harus berusaha mematikan hawa nafsunya yang cenderung membelenggu jiwanya pada alam lahir (duniawi), sehingga batinnya tidak menjadi tumpul. Dalam kondisi demikian, menurut spekulasi mistik Jawa, manusia tidak hanya dapat mencapai kenyataannya sendiri yang sebenarnya, melainkan juga kenyataan Yang Ilahi. Sebab, jiwa manusia (*sukma*) yang dipahami sebagai dasar batin manusia merupakan ungkapan jiwa Ilahi yang menyeluruh (*Hyang Sukma*).[62]

Pandangan mistik Jawa demikian itu biasa disebut dengan istilah *"manunggaling kawula lan Gusti"*. Ini merupakan konsep klasik sebagai tujuan akhir dari mistik Jawa. Konsep tersebut menuntut kewajiban moral manusia untuk mencapai harmoni

---

60 Franz Magnis-Suseno, *Etika Jawa*, hlm. 118.

61 Periksa R. Ng. Yasadipura II, *Serat Sanasunu*, terj. Jumeiri Siti Rumidjah (Yogyakarta: Kepel Press, 2001), hlm. 115.

62 Franz Magnis-Suseno, *Etika Jawa*, hlm. 119-120.

dengan kekuatan terakhir dan pada kesatuan terakhir, yaitu manusia menyerahkan dirinya selaku kawula terhadap Gustinya dengan membebaskan keterikatannya pada aspek-aspek lahir yang membelenggunya serta beban-beban kehidupan duniawi.[63] Melalui kesatuannya dengan Tuhan maka hati manusia akan teguh, mantap, dan terbuka tanpa tabir. Dalam kondisi demikian maka manusia akan selamat dari bahaya dan dapat mencapai kemuliaan.[64]

Menurut alam pikiran orang Jawa, kehidupan manusia selalu terpaut erat dengan alam raya dan berada dalam dua kosmos (alam), yaitu makrokosmos dan mikrokosmos. Makrokosmos dalam pikiran orang Jawa adalah sikap dan pandangan hidup terhadap alam semesta yang mengandung kekuatan supranatural dan penuh dengan hal-hal yang bersifat misterius. Sedangkan mikrokosmos dalam pikiran orang Jawa adalah sikap dan pandangan hidup terhadap dunia nyata.[65] Tujuan utama dalam hidup adalah mencari serta menciptakan keselarasan atau keseimbangan antara kehidupan makrokosmos dan mikrokosmos tersebut.

Sikap dan pandangan terhadap dunia nyata (mikrokosmos) tercermin dalam kehidupan manusia dalam hubungannya dengan

---

63 Bandingkan dengan Koentjaraningrat, *Kebudayaan Jawa*, hlm. 404.

64 Dalam *Serat Sanasunu* dijelaskan bahwa orang yang telah mengalami kesatuan dengan Tuhan dia dapat diibaratkan berada dalam sebuah rumah perlindungan yang selalu terjaga dari segala macam bahaya. Sebagai paritnya adalah penyerahan diri kepada Allah, bentengnya tetap percaya kepada Yang Maha Kuasa, pintu kotanya adalah tetap mantap terhadap *Hyang Sukma*, perbekalan pangannya adalah penyembahan manusia terhadap Tuhan, sedangkan pelurunya adalah *tanawut napi nakirah* (dengan teliti tanpa pengingkaran). Lebih lanjut baca R. Ng. Yasadipura II, *Serat Sanasunu*, hlm. 35-36.

65 Bandingkan dengan Franz Magnis-Suseno, *Etika Jawa*, hlm. 118.

lingkungannya, hubungan manusia dengan masyarakat, dan tata kehidupan manusia sehari-hari. Bagi orang Jawa, pusat kehidupan di dunia adalah raja dengan kraton sebagai tempat kediamannya, sedangkan Tuhan merupakan pusat makrokosmos. Di pihak lain, raja menurut orang Jawa adalah wakil Tuhan di dunia, sehingga dalam diri seorang raja terdapat keseimbangan berbagai kekuatan alam dan bersifat *adil para marta*.[66] Sehubungan dengan itu, maka raja dengan kratonnya kemudian dipandang sebagai sumber kekuatan-kekuatan kosmis yang mengalir ke daerah dan membawa ketentraman, keadilan dan kemakmuran.[67] Oleh karena itu, bagi orang Jawa menyembah raja merupakan kewajiban utama yang harus dilakukan oleh seseorang setelah dia menyembah Tuhan.[68]

Dalam hal keyakinan, orang *kejawen* percaya bahwa Tuhan yang wajib disembah adalah Allah Swt., sedangkan Nabi Muhammad Saw adalah utusan-Nya. Namun di sisi lain, ia juga yakin adanya orang-orang tertentu yang dianggap keramat,[69] yakin adanya makhluk halus penjelmaan nenek-moyang yang sudah meninggal, yakin adanya roh-roh penjaga,[70] serta yakin adanya setan, hantu dan kekuatan-kekuatan gaib lain dalam alam semesta.[71] Di samping itu, orang *kejawen* juga percaya kepada al-

---

66 R. Ng. Yasadipura II, *Serat Sanasunu*, hlm. 70.

67 Lebih lanjut baca G. Moedjanto, *Konsep Kekuasan Jawa Penerapannya oleh Raja-raja Mataram*, cet 7 (Yogyakarta: Kanisius, 2002), hlm. 77-100.

68 R. Ng. Yasadipura II, *Serat Sanasunu*, hlm. 71.

69 Contoh yang paling terkenal adalah tokoh penyebar agama Islam di Jawa yang dikenal dengan sebutan *Wali Sanga* (sembilan wali). Baca Koentjaraningrat, *Kebudayaan Jawa*, hlm. 325.

70 Orang Jawa menyebutnya sebagai *arwah leluhur*, yaitu makhluk halus penjelmaan nenek moyang itu telah menetap di sekitar kaum keluarganya serta keturunannya sebagai roh penjaga, dan *lelembut*, yaitu makhluk halus yang berkeliaran di sekitar tempat tinggal manusia. Periksa Koentjaraningrat, *Kebudayaan Jawa*, hlm. 338.

71 Dalam alam pikiran Jawa ada istilah *dhanyangan* yang dikonsepsikan

Qur'an sebagai sumber utama dari segala pengetahuan. Namun demikian, dalam perilaku keseharian orang Jawa lebih berpijak pada konsep-konsep, nilai-nilai budaya dan norma-norma yang ada dalam alam pikirannya sendiri dan masyarakatnya.[72] Selain itu, para *kyai*, guru, dan cendekiawan dalam kebudayaan *kejawen* tampaknya lebih tertarik untuk mendalami kesusastraan Jawa serta buku-buku Jawa klasik mengenai ajaran moral dan kesusilaan, seperti *Serat Sanasunu* karangan Yasadipura II, *Serat Wulangreh* karangan Paku Buwono IV, atau *Jaka Lodhang* karangan R. Ng. Ranggawarsito, dari pada buku-buku lainnya, seperti *Tafsir al-Qur'an*, Hadis, dan *Fiqh*.[73]

Konsep ketuhanan orang *kejawen* dituangkan dalam suatu istilah *Gusti Allah Ingkang Maha Kuwaos*.[74] *Gusti* adalah sebutan dan istilah sapa untuk raja dan permaisuri raja. Pelabelan kata *gusti* di depan nama Allah berkaitan dengan klasifikasi simbolik orang Jawa. Dalam alam pikiran orang Jawa, kedudukan yang tinggi seringkali diasosiasikan dengan hal-hal yang sifatnya asing, jauh, formal, kanan, suci, dan halus. Karena itulah, untuk menyebut nama Allah yang Maha Tinggi orang Jawa menggunakan gelar-gelar kebangsawanan yang tinggi, jauh dan formal, yaitu

---

sebagai tempat *angker* yang di dalamnya bersemayam mahkluk halus yang menjaga tempat itu (*bahureksa*). Berdasarkan pengamatan peneliti, konsep *dhanyangan* umumnya ada di hampir setiap desa di pedalaman Pulau Jawa, khususnya Jawa Timur. Sementara itu menurut Koentjaraningrat, istilah *dhanyang* sendiri berarti roh yang menjaga dan mengawasi seluruh masyarakat (desa, dukuh, atau kampung), sedangkan *bahureksa* berarti penjaga tempat-tempat tertentu, seperti sumur tua, pohon beringin tua, sebuah gua, dan tikungan sebuah sungai. Lebih lanjut baca Koentjaraningrat, *Kebudayaan Jawa*, hlm. 338-339.

72 Periksa Koentjaraningrat, *Kebudayaan Jawa*, hlm. 319.

73 *Ibid.*, hlm. 320.

74 *Ibid.*, hlm. 322.

Gusti.[75] Sedangkan Nabi Muhammad Saw. disebut dengan gelar kebangsawanan *Kanjeng*.[76]

Bagi orang Jawa, Nabi Muhammad Saw. dipandang memiliki kedudukan yang sangat dekat dengan Allah Swt. Hampir setiap pelaksanaan ritual atau upacara tertentu, misalnya *slametan*, setelah orang Jawa mengucapkan nama Allah kemudian disusul mengucapkan nama Nabi Muhammad, yang dinyatakan sebagai berikut: *Kanjeng Nabi Muhammad ingkang Sumare ing Siti Madinah*.[77] Di sisi lain, orang Jawa meyakini bahwa Nabi Muhammad Saw. tidak hanya sebagai utusan Allah Swt., melainkan juga sebagai asal muasal kejadian manusia.[78] Sebagai tanda penghormatan kepada Nabi Muhammad Saw., orang *kejawen* biasanya memperingati hari wafat dan hari lahir beliau dalam bentuk perayaan *Muludan* (dari bahasa Arab *mawlîd al-nabî*) yang dilaksanakan setiap tanggal 12 bulan *Maulud* (*Rabî'ul Awwal*). Pelaksanaannya berupa upacara *slametan* dengan hidangan tumpeng dengan lauk ayam yang dimasak utuh (yang sebagian orang Jawa menyebutnya *ladha*). Sementara di kraton Surakarta dan Yogyakarta, perayaan *Muludan* diselenggarakan dengan mengadakan pesta *Sekaten* dan upacara kerajaan *Garebeg Mulud*.[79]

Tidak seperti golongan *kejawen* yang orientasi keislamannya

---

75 *Ibid*., hlm. 429.

76 Gelar ini pada mulanya merupakan gelar bagi seorang raja, tetapi setelah tahun 1920 gelar tersebut dipakai untuk menyapa dan mengacu pada pegawai berpangkat bupati. Lihat *Ibid*., hlm. 324, catatan kaki no. 1.

77 Arti bahasanya adalah: "Raja Nabi Muhammad yang Tidur di Tanah Madinah". Koentjaraningrat, *Kebudayaan Jawa*, hlm. 324.

78 Keterangan mengenai hal ini dapat dibaca, misalnya, dalam R. Ng. Yasadipura II, *Serat Sanasunu*, hlm. 3.

79 Lebih lanjut baca Koentjaraningrat, *Kebudayaan Jawa*, hlm. 367-8

bersifat simbolik, golongan *santri* memiliki orientasi keislaman yang lebih substantif dan formal, dalam arti ada keselarasan antara keyakinan Islam yang bersifat teoritis dengan tindakan-tindakan yang bersifat praksis. Kebudayaan *santri* lahir dari sistem kepercayaan orang Jawa yang lebih dekat pada dogma-dogma ajaran Islam yang sebenarnya, meskipun tidak sama sekali bebas dari unsur-unsur animisme dan unsur-unsur Hindu-Budha.[80] Dalam kaitan yang terakhir, ada beberapa "keyakinan lokal" yang menjadi bagian penting di dalam ritual-ritual Islam. Perwujudannya tampak dalam beberapa tradisi yang bersumber dari ajaran Islam yang dikemas secara mempesona dalam corak yang berdekatan dengan tradisi lokal.[81] Sehubungan dengan itu, di kalangan masyarakat Jawa kemudian terdapat kelompok masyarakat yang berusaha mengamalkan ajaran-ajaran Islam dengan baik, tetapi pada saat yang sama juga mengapresiasi budaya dan tradisi lokal dalam batas-batas yang dapat ditoleransi oleh prinsip dasar ajaran Islam. Munculnya berbagai macam tradisi *slawatan* yang banyak berkembang dalam masyarakat Jawa barangkali dapat menjadi salah satu bukti mengenai hal tersebut.[82]

Istilah *santri* sendiri yang pada mulanya mengacu pada "siswa-siswa pensantren" atau "penghuni komplek pesantren",

80 *ibid.*, hlm. 312.
81 Nur Syam, *Islam Pesisir*, hlm. 64.
82 Berbagai macam tradisi *slawatan* yang berkembang dalam masyarakat Jawa tersebut, antara lain adalah: *slawatan Jawi, slawatan Pasisiran, slawatan Kaliwungu, slawatan Maulud,* dan *slawatan Larasmadya*. Empat yang disebut pertama dari lima macam tradisi *slawatan* itu isinya lebih banyak menggunakan ungkapan-ungkapan dalam bahasa Arab, sedangkan yang disebut terakhir banyak menggunakan ungkapan-ungkapan dalam bahasa Jawa. Periksa Darusuprapto, *Serat Wulang Reh anggitan dalem Sri Pakubuwana IV*, cet. V (Surabaya: Citra Jaya Murti, 1992), hlm. 30.

dimaksudkan sebagai orang yang taat pada agama Islam dan mengikuti ajaran agama dengan sungguh-sungguh.[83] Dalam kehidupan sehari-hari, hal paling menonjol yang membedakan golongan *santri* Jawa dari golongan *kejawen* adalah dilaksanakannya ritual-ritual Islam resmi secara rutin dan konsisten, seperti shalat, zakat, puasa, dan haji. Sementara bagi golongan *kejawen* tampaknya hanya zakat dan puasa yang relatif lebih rutin dilaksanakan, selain ritual *dzikir* dalam bentuk bacaan *tahlil* (sehingga ritual ini umumnya disebut *tahlilan*).[84] Namun, berbeda dengan golongan *santri* yang dapat melakukan *dzikir* setiap saat, golongan *kejawen* melakukan *dzikir* terutama pada upacara-upacara *slametan* yang berhubungan dengan kematian atau untuk *sedhekahan*.

Akan tetapi, dalam kehidupan sehari-hari tidak jarang kebudayaan yang berkembang di lingkungan *kejawen* juga dikembangkan di lingkungan *santri*. Salah satu contohnya adalah sebutan *Gusti* di depan nama Allah dan *Kanjeng* di depan nama Nabi Muhammad sebagaimana dikemukakan di atas. Kedua sebutan itu tidak hanya dipergunakan oleh masyarakat Jawa di lingkungan *kejawen*, tetapi juga di lingkungan *santri*. Hal ini tampaknya disebabkan oleh keberadaan budaya kraton yang sinkretis memiliki pengaruh yang cukup kuat di masyarakat, termasuk di lingkungan pesantren. Meskipun dunia pesantren memiliki budayanya sendiri yang lebih berorientasi pada Islam murni, tetapi dalam perkembangannya lembaga pendidikan Islam yang banyak berdiri di daerah pedesaan itu tidak mampu menghadapi gempuran budaya yang berasal dari kraton. Dalam situasi berhadap-hadapan dan saling berebut pengaruh, pihak

83 Koentjaraningrat, *Kebudayaan Jawa*, hlm. 208.
84 *Ibid.*, hlm. 391-392.

kraton Jawa dapat mengelola dan mengendalikan budaya Jawa dengan baik melalui kegiatan budaya yang dilakukan oleh para pujangganya. Lebih dari itu, sebagai pusat kekuatan politik dan pemerintahan, apa saja yang menjadi produk kraton, termasuk budayanya, cepat diterima dan tersebar di masyarakat luas.[85]

Di antara strategi kebudayaan yang tampaknya ditempuh pihak kraton dalam menghadapi budaya pesantren adalah dengan melakukan "jawanisasi ketokohan Islam".[86] Salah satu wujudnya tampak dalam pemakaian sebutan "*sunan*" untuk tokoh penyebar Islam pertama di Jawa, "*kyai*" untuk pemimpin pesantren, dan "*gus*" untuk putra pemimpin pesantren, termasuk juga sebutan "*Gusti*" untuk Allah Swt. dan "*Kanjeng*" untuk Nabi Muhammad Saw. sebagaimana dikemukakan di atas. Sebutan-sebutan itu dan semacamnya diduga kuat sebagai produk kraton dalam rangka untuk membina hubungan harmonis antara Islam yang mengakar di pesantren.[87]

Dalam perkembangan selanjutnya, sebagaimana dikemukakan

---

85 Baca Muhammad Damami, "Walisanga: Integrasi Islam dan Budaya Jawa", makalah dipresentasikan dalam Seminar *Reaktualisasi Ajaran Walisanga dalam Konteks Toleransi Antar Umat Beragama*, diselenggarakan oleh Majalah Gatra & The Centre for Cultural Research Jurusan SPI Fakultas Adab IAIN Sunan Kalijaga Yogyakarta, 12 November 2001.

86 *Ibid.*

87 Menurut asal-usulnya, istilah kyai merupakan gelar yang diberikan masyarakat kepada seorang ahli agama Islam yang memiliki pesantren dan mengajarkan kitab-kitab Islam kepada santrinya. Tetapi sekarang gelar kyai mengalami perluasan makna. Ia tidak hanya dipakai untuk gelar ahli agama Islam yang memiliki pesantren, tetapi banyak juga ahli agama Islam yang tidak memiliki pesantren diberi gelar ini. Dalam bahasa Jawa istilah kyai juga dipakai untuk dua jenis gelar yang lain, yaitu: *pertama*, gelar kehormatan bagi barang-barang yang dianggap keramat, misalnya Kyai Slamet yang dipakai untuk gelar kerbau putih di Kasunanan Surakarta, Jawa Tengah; *kedua*, gelar kehormatan untuk orang-orang tua secara umum. Lebih lanjut baca: Haidar Putra Daulay, *Historisitas dan*

oleh Koentjaraningrat, agama Islam sinkretis pada gilirannya tidak hanya berkembang di kraton, tetapi juga di daerah-daerah pedesaan yang berbasis pada kebudayaan pesantren.[88] Dalam buku *Pantheisme en Monisme in de Javaansche Soeloek Litteratuur* yang ditulis oleh P.J. Zoetmulder diperoleh keterangan bahwa wujud adanya sinkretisme di lingkungan pondok pesantren dapat dilihat dalam karya-karya *suluk*,[89] yaitu suatu himpunan syair-syair mistik yang ditulis dalam bentuk *macapat* gaya Mataram. Bahkan karya-karya para pujangga kraton Mataram, seperti *Serat Centhini* dan *Serat Cabolek*, disinyalir banyak yang terpengaruh oleh karya-karya *suluk* ini, dengan dimasukkannnya unsur-unsur yang ada di dalamnya ke dalam kesusastraan Jawa tersebut. Hal ini merupakan bentuk lain dari strategi kebudayaan yang dilancarkan oleh para pujangga dan cendekiawan kraton untuk menciptakan keseimbangan antara tradisi Jawa Hindu-Budha dengan Islam, sehingga terjalin hubungan baik dengan kekuatan Islam yang semakin besar.

Pesantren-pesantren yang tumbuh di Jawa pada umumnya menghasilkan *santri-santri* yang telah dididik dan terbiasa hidup menurut tradisi besar pesantren. Mereka memiliki sikap, sifat, dan tingkah laku yang semuanya diwarnai oleh ajaran dan religiusitas model pesantren.[90] Perbedaan orientasi keagamaan yang dikembangkan oleh pesantren-pesantren yang ada di Jawa

---

Eksistensi Pesantren, Sekolah dan Madrasah (Yogyakarta: Tiara Wacana, 2001), hlm. 14-15.

88 Hal ini terutama terjadi pada masa generasi Islam pertama. Lihat Koentjaraningrat, *Kebudayaan Jawa*, hlm. 316-318.

89 Dikutib dari *ibid*, hlm. 317. Buku karya P.J. Zoetmulder tersebut sudah diterjemahkan ke dalam Bahasa Indonesia dengan judul *Manunggaling Kawulo Gusti:Pantheisme dan Monisme dalam Sastra Suluk Jawa* dan diterbitkan pertama kali oleh PT Gramedia Pustaka Utama, Jakarta, 1990.

90 Muhammad Damami, "Walisanga: Integrasi Islam dan Budaya Jawa",

pada gilirannya menyebabkan religiusitas *santri* yang dihasilkan oleh masing-masing pesantren juga berbeda-beda. Hal ini tampak sekali terutama ketika banyak pesantren di Jawa yang juga berfungsi sebagai pusat gerakan kerohanian orang *santri*. Seperti halnya dalam *kejawen*, gerakan kerohanian orang *santri* tersebut juga memiliki orientasi yang bermacam-macam, yaitu mistik, mesianik, ilmu gaib dan ilmu dukun, serta Islam puritan yang berpedoman pada kembalinya suatu masyarakat dalam hal keyakinan, perilaku keagamaan, dan tradisi Islam yang bersifat murni.[91]

Dari beberapa orientasi itu tampaknya hanya orientasi yang terakhir yang manifestasi kebudayaan *santri* yang dihasilkannya barangkali dapat terbebas sama sekali dari paham-paham di luar Islam. Sementara tiga orientasi yang pertama memiliki potensi sangat besar dalam melahirkan kebudayaan *santri* yang akomodatif terhadap paham-paham di luar doktrin Islam yang resmi.

Paham sinkretis memang sangat lekat dengan pengamalan semua agama, tidak terkecuali agama Islam. Meskipun sebagian ulama dan tokoh agama tidak menyetujui paham ini masuk dalam pelaksanaan ajaran Islam, namun kenyataan menunjukkan bahwa pengamalan Islam berbeda-beda di satu tempat dengan tempat lainnya dan masing-masing memiliki ciri khas tertentu yang tidak jarang menunjukkan adanya sinkritisme. Demikian juga agama Islam yang berkembang di dalam masyarakat Jawa. Manifestasi

---

makalah dipresentasikan dalam *Seminar Reaktualisasi Ajaran Walisanga dalam Konteks Toleransi Antar Umat Beragama*, diselenggarakan oleh Majalah Gatra & The Centre for Cultural Research Jurusan SPI Fakultas Adab IAIN Sunan Kalijaga Yogyakarta, 12 November 2001.

91 Koentjaraningrat, *Kebudayaan Jawa*, hlm 407.

Islam dalam masyarakat Jawa dengan segala kemungkinan sifatnya itu merupakan contoh bagaimana Islam, sebagai agama universal, terlempar dalam suatu konteks sosial-kultural tertentu.[92] Di sini Islam tampil dengan wajah yang mungkin agak berbeda dengan wajah Islam di tempat kelahirannya, Arab, disebabkan oleh adanya polesan warna lokal Jawa. Namun demikian, wajah Islam lokal itu tetap bertumpu pada ruh yang sama dengan Islam di tempat kelahirannya, yakni nilai-nilai universal Islam.

Manifestasi Islam dalam suatu masyarakat sebenarnya tidak bersifat statis, melainkan dinamis seiring dengan dinamika sosial-budaya dan politik masyarakat yang membesarkannya itu. Bahkan dapat dikatakan bahwa dinamika Islam berbanding lurus dengan dinamika sosial-budaya dan politik masyarakatnya. Begitu juga Islam di Jawa yang dimanifestasikan oleh golongan *santri*. Menurut Koentjaraningrat, agama orang *santri* selama empat abad terakhir telah mengalami dua kali perubahan yang cukup signifikan.[93] Perubahan pertama terjadi ketika keturunan para penganut agama Islam yang berhalaun mistik dari angkatan pertama dalam abad ke-16 M dan ke-17 M mendapat pengaruh langsung agama Islam ortodok dari Mekah yang dibawa oleh para jamaah haji. Perubahan kedua terjadi pada abad ke-19 M ketika para mahasiswa Jawa yang belajar di Mesir pulang membawa agama Islam puritan yang bersifat reformis pengaruh paham Wahabiyah dan pemikiran pembaharuan Muhammad Abduh.[94]

Bentuk perubahan sebagaimana dimaksud oleh Koentjara-

---

92 Abdullah, Taufik "Pengantar: Islam, Sejarah dan Masyarakat" dalam Taufik Abdullah (ed.), *Sejarah dan Masyarakat Lintasan Historis Islam di Indonesia* (Jakarta: Pustaka Firdaus untuk Yayasan Obor Indonesia, 1987), hlm. 21.

93 Baca Koentjaraningrat, *Kebudayaan Jawa*, hlm. 379.

94 Pada abad ke-19 ini juga terjadi apa yang disebut Kuntowijoyo

ningrat di atas ditandai dengan munculnya dua varian dalam kebudayaan *santri* itu sendiri, yaitu "kebudayaan *santri* konservatif-ortodok" yang berkembang di daerah pedesaan dan "kebudayaan *santri* modern-reformis" yang lebih banyak berkembang di daerah perkotaan.[95] Meskipun kedua varian kebudayaan *santri* tersebut sama-sama berorientasi pada Islam murni, tetapi dalam perkembangannya terjadi perbedaan yang disebabkan oleh perbedaan-perbedaan sosial-budaya dan politik yang melingkupinya. Perbedaan tersebut pertama-tama muncul berkaitan dengan masalah interpretasi mengenai konsep-konsep puritan Islam, seperti Allah, Nabi Muhammad, penciptaan dunia, perilaku baik dan buruk, serta kematian dan kehidupan di akherat. Interpretasi terhadap konsep-konsep tersebut biasanya dilakukan oleh golongan *santri* di kota, sedangkan orang *santri* di daerah pedesaan lebih suka menerimanya sebagaimana adanya.[96] Selain itu, sebagai kelanjutannya, perbedaan tersebut juga tampak dalam manifestasi keagamaan keduanya, di mana golongan *santri* kota bersifat reformis dan dinamis, sedangkan golongan *santri* desa bersifat tradisional dan konservatif.

Meskipun demikian, perubahan di atas tidak berarti menghilangkan sama sekali manifestasi agama Islam seperti yang dipahami oleh golongan *santri* Jawa yang berhaluan mistik.

---

sebagai "kebangkitan agama" kaum *santri*. Hal ini ditandai dengan dilaksanakannya pembenahan lembaga pesantren dan gerakan tarekat Islam yang dipimpin oleh para pemuka agama di pedesaan (kyai). Periksa Kuntowijoyo, *Paradigma Islam Interpretasi untuk Aksi*, ed. A.E. Priyono, cet. 4 (Bandung: Mizan, 1993), hlm. 81.

95 Koentjaraningrat, *Kebudayaan Jawa*, hlm. 379. Tetapi menurut Kuntowijoyo, munculnya dua kelompok itu sebagai gerakan tidak pada abad ke-16/17 dan ke-19, melainkan pada abad ke-19 dan ke-20. Baca Kuntowijoyo, *Paradigma Islam*, hlm. 81.

96 Koentjaraningrat, *Kebudayaan Jawa*, hlm. 380.

Paling tidak ada golongan Muslim Jawa yang teguh melaksanakan ajaran agama Islam, tetapi pada saat yang sama tetap berpegang pada tradisi atau adat yang dianggap tidak bertentangan dengan doktrin ajaran Islam. Hal ini sekaligus menunjukkan bahwa dalam masyarakat Jawa terdapat satu varian lain dari kebudayaan *santri* yang tidak dapat dimasukkan begitu saja ke dalam dua varian yang muncul akibat adanya perubahan sebagaimana dikemukakan oleh Koentjaraningrat di atas. Varian ini dapat disebut sebagai "kebudayaan *santri* Jawa tradisional".[97] Dalam keyakinan agama, golongan *santri* Jawa tradisional sebenarnya lebih dekat dengan golongan *santri* konservatif-ortodok yang cenderung menerima doktrin agama sebagaimana adanya. Perbedaan yang menonjol antara keduanya terletak pada sikap akomodatif yang ditunjukkan oleh golongan *santri* Jawa tradisional terhadap tradisi dan budaya lokal Jawa. Dalam kaitan ini, maka sangat mungkin manifestasi agama golongan yang disebut terakhir ini pada dasarnya merupakan varian dari "kebudayaan *santri* konservatif-ortodok" di atas.

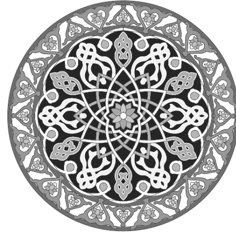
D. Penutup

Dari uraian yang telah dikemukakan di atas kiranya dapat diperoleh gambaran yang jelas mengenai pergumulan Islam dan kebudayaan Jawa dalam lintasan sejarah yang cukup panjang. Bahwa dalam pergumulan itu antara Islam dan kebudayaan Jawa saling mempengaruhi, dan tidak jarang masing-masing berusaha mendominasi atas yang lainnya. Tetapi dari pergumulan itu tidak ada yang betul-betul keluar sebagai pemenang tunggal, dalam arti satu unsur budaya muncul dalam keadaaan murni dan tidak terpengaruh yang lain. Sebaliknya, ketika dominasi salah

---

97 Bandingkan dengan Kuntowijoyo, *Paradigma Islam*, hlm. 80.

satu unsur budaya tidak terjadi, yang muncul kemudian adalah kompromi nilai-nilai dari kedua unsur budaya tersebut, meskipun dalam suatu kasus terdapat nilai-nilai budaya tertentu yang lebih dominan. Melalui upaya-upaya kompromi itulah kemudian lahir kebudayaan baru yang disebut sebagai kebudayaan Islam Jawa. [ ]



SEJARAH PENDIDIKAN ISLAM DI INDONESIA

A. Pandahuluan

Berbicara tentang pendidikan Islam di Indonesia, sama luasnya dengan berbicara tentang Islam di negeri ini. Hal ini lebih disebabkan oleh karakter dasar agama yang dibawa Nabi Muhammad Saw tersebut, yaitu menjadikan dakwah sebagai pilar penting eksistensinya. Sejak awal kelahirannya di daerah tandus nan gersang Saudi Arabia, Islam telah menunjukkan vitalitasnya dalam aktivitas dakwah. Hasilnya, dalam waktu yang relatif singkat, yakni kurang dari 23 tahun, agama samawi terakhir ini telah berhasil menancapkan dasar-dasar keagamaan yang kokoh di semenanjung Arabia, dan berhasil pula membangun tatanan kehidupan baru di wilayah tersebut. Keberhasilan itu terus berlanjut pada masa berikutnya, dan mencapai puncaknya ketika Islam menjadi "super power" yang mampu meluaskan wilayah kekuasaannya ke luar jazirah Arab sekitar abad XIII-XIX M. Pada masa ini, Islam bukan hanya menjadi agama masyarakat Arab di Timur Tengah, tetapi juga menjadi agama masyarakat Balkan, Afrika, Asia Tengah dan Cina, India serta Asia Tenggara

(termasuk Indonesia).[98]

Salah satu media dakwah yang sejak awal telah dipergunakan dalam penyiaran dan penyebaran Islam adalah pendidikan. Melalui pendidikan, umat Islam awal berlomba-lomba memperdalam pengetahuan agamanya, dan melalui pendidikan pula mereka berlomba-lomba menyebarluaskannya. Aktifitas ini dilakukan dengan penuh semangat dan dengan daya vitalitas yang tinggi, bahkan semangat dan vitalitas itu masih terasa hingga sekarang. Hal ini terjadi karena masalah pendidikan mempunyai landasan teologis-normatif yang kokoh, baik dalam al-Qur'an maupun hadis Nabi saw.[99] Atas dasar itu dapat dikatakan, bahwa pendidikan

---

98 Siti Maryam, dkk. (ed.), *Sejarah Peradaban Islam: dari Masa Klasik hingga Modern,* cet. 2 (Yogyakarta: LESFI, 2004), hlm. 12.

99 Misalnya, dalam al-Qur'an surat al-Taubah: 122, Allah Swt berfirman:

وما كان المؤمنون لينفروا كآفة, فلولا نفر من كل فرقة منهم طآئفة ليتفقهوا في الدين ولينذروا قومهم إذا رجعوا إليهم لعلهم يحذرون.

[*"Tidak sepatutnya bagi orang-orang beriman itu pergi semuanya* (*ke medan perang*)*. Mengapa tidak pergi dari tiap-tiap golongan di antara mereka beberapa orang untuk memperdalam pengetahuan mereka tentang agama dan untuk memberi peringatan kepada kaumnya apabila mereka telah kembali kepadanya, supaya mereka dapat menjaga dirinya"*]

Dalam hadis shahih yang diriwayatkan sahabat Anas ibn Malik, Rasulullah saw pernah bersabda:

١ – طلب العلم فريضة على كل مسلم.

٢ – طلب العلم فريضة على كل مسلم وإن طالب العلم يستغفر له كل شيئ حتى الحيتان في البحر.

"*Menuntut ilmu itu wajib bagi setiap orang Islam*"

"*Menuntut ilmu itu wajib bagi setiap orang Islam, dan sesungguhnya segala sesuatu akan memintakan ampunan bagi orang yang menuntut ilmu, hingga ikan-ikan yang ada di lautan".*

adalah "ruh" bagi agama samawi terakhir yang mengajarkan monoteisme murni itu. Dengan perkataan lain, Islam tidak akan dapat bertahan hidup dan berkembang di muka bumi ini jika tidak didukung dengan pendidikan.

Demikian juga keberadaan Islam dan perkembangannya di wilayah nusantara, pendidikan merupakan media islamisasi yang sangat penting.[100] Hal itu tidak hanya terjadi pada masa awal masuknya Islam dan penyebarannya saja, tetapi juga pada masa perkembangannya, bahkan hingga sekarang. Pendidikan menjadi tumpuan pengembangan dan pelestarian nilai-nilai ajaran agama serta pewarisannya bagi generasi-generasi Muslim berikutnya.

Banyak hal menarik yang muncul di seputar pendidikan Islam di Indonesia, tetapi tulisan ini tidak berpretensi menguraikan semua hal tersebut. Pembahasan dalam tulisan ini hanya akan difokuskan pada beberapa hal yang berkaitan dengan aspek kesejarahan pendidikan Islam tersebut. Adapun sistematika pembahasannya menggunakan model pembabakan (periodisasi), yang dibagi dalam lima periode. *Pertama*, pendidikan Islam masa kedatangan (abad 7/13 M). *Kedua*, pendidikan Islam masa penyebaran (abad 13 – 15 M); *ketiga*, pendidikan Islam masa perkembangan (abad 16 – 19 M) *Keempat*, pendidikan Islam masa pra-kemerdekaan (1900 – 1945 M). *Kelima*, pendidikan Islam pasca kemerdekaan (1945 M – sekarang).[101] Karena terbatasnya

---

Hadis yang berkaitan dengan masalah ini banyak sekali. Baca, misalnya, al-Suyuti, *Jâmi' al-Shaghir fî Ahâdîts al-Basyîr al-Nadzîr,* Juz I (Beirut: Dâr al-Fikr, tt.), hlm. 53-54.

100 Lihat Uka Tjandrasasmita (ed.), *Sejarah Nasional Indonesia III* (Jakarta: Balai Pustaka, 1984), hlm. 188-195.

101 Pembabakan ini mengacu, dengan perubahan dan penambahan seperlunya, pada pembabakan perkembangan Islam yang dibuat oleh Marwati Djoened Poesponegoro & Nugroho Notosusanto dalam buku

tempat, sementara aspek sejarah pendidikan Islam di Indonesia membentang dalam rentang waktu cukup panjang dan memiliki cakupan yang sangat luas, maka pembahasan tentu tidak dapat dilakukan secara detail dan komprehensif. Oleh karena itu, jika para pembaca ingin memperoleh informasi yang lebih lengkap, catatan kaki yang menghiasi seluruh tulisan ini kiranya dapat dijadikan sebagai acuan.

B. Pendidikan Islam Masa Kedatangan (abad 7 / 13 M)

Proses pendidikan dan pengajaran Islam di Indonesia diyakini para sejarawan telah berlangsung sejak Islam masuk ke Indonesia,[102]

Sejarah Nasional Indonesia, Jilid III (Jakarta: Depdikbud, Balai Pustaka, 1993), hlm. 181.

102 Belum dapat ditentukan secara pasti sejak kapan kedatangan Islam di wilayah Nusantara itu berlangsung. Sebagian ahli berpendapat bahwa kedatangan Islam telah dimulai sejak abad I Hijriyah atau ke-7 masehi. Pendapat ini didasarkan pada berita Cina dari zaman T'-ang yang menceritakan adanya orang-orang Ta-shih yang mengurungkan niatnya untuk menyerang kerajaan Ho-ling yang sangat keras di bawah pemerintahan Ratu Sima (674 M). Sebutan Ta-shih dalam berita itulah yang ditafsirkan sebagai orang-orang Arab. Sebagian ahli yang lain berpendapat bahwa Islam masuk ke Nusantara pada abad ke-13 M. Pendapat ini didasarkan pada dugaan akibat keruntuhan Dinasti Abbasiyah oleh Hulagu Khan pada tahun 1258 M, dan diperkuat dengan bukti berita Marco Polo pada tahun 1292 M, berita Ibn Batutah abad ke-14 M, serta nisan-nisan kubur Sultan Malik as-Saleh tahun 1297 M.

Berdasarkan dua pendapat yang berbeda tersebut, sebagian ahli yang lain berusaha memadukannya, sehingga perbedaan itu tidak bertentangan. Bahwa, permulaan kedatangan Islam di Nusantara dimungkinkan telah berlangsung pada abad ke-7 M melaui jalur perdagangan. Pada masa ini, pedagang-pedagang Muslim dari Arab telah menjalin hubungan dengan sebagian kecil daerah dan bangsa Indonesia. Hanya saja belum dapat dipastikan apakah kedatangan para pedagang tersebut semata-mata untuk berdagang, atau juga dengan melakukan dakwah Islam. Yang pasti, data-data sejarah yang lebih kongkrit tentang adanya pengaruh Islam di Nusantara ini baru diketahui setelah 5 atau 6 abad kemudian (sekitar abad ke-13 M), dengan ditemukannya data tentang munculnya bentuk

meskipun dalam bentuk yang masih sangat sederhana. Pendidikan dan pengajaran Islam itu dilaksanakan melalui berbagai macam kontak informal. Menurut para sejarawan, saluran pertama yang dipergunakan dalam proses pendidikan dan pengajaran itu adalah perdagangan. Para pedagang yang berperan besar dalam proses itu diyakini para sejarawan berasal dari Arab, Persia dan India.[103] Mereka melaklukan kontak jual beli dengan para pedagang Indonesia dan masyarakat setempat.[104] Mereka juga menjalin hubungan yang erat dan melakukan komunikasi intensif dalam berbagai kesempatan. Tidak sedikit para pedagang, yang juga berperan sebagai *muballigh*, tersebut tinggal di tempat yang disinggahinya, baik untuk sementara waktu maupun menetap. Tempat tinggal mereka itu bahkan ada yang berkembang menjadi perkampungan, yang disebut *Pekojan*.[105]

Saluran kedua proses pendidikan dan pengajaran Islam adalah perkawinan. Ini merupakan konsekuensi logis dari hubungan intensif antara para pedagang, yang sekaligus *muballigh* itu, dengan penduduk setempat. Apalagi disinyalir bahwa pedagang-pedagang asing yang datang ke negeri-negeri lain biasanya tidak membawa istri, dan mereka cenderung membentuk keluarga

---

kerajaan yang bercorak Islam, yakni Samudra Pasai. Dengan demikian, ada kemungkinan kurun waktu antara abad ke-7 M hingga abad ke-13 M merupakan masa-masa penyebaran dan perkembangan Islam di wilayah tersebut, sedangkan di wilayah Nusantara yang lain persentuhan dengan Islam baru terjadi setelah abad ke-13 M itu. Lihat Marwati Djoened Poesponegoro & Nugroho Notosusanto, *Sejarah Nasional Indonesia,* Jilid III (Jakarta: Depdikbud, Balai Pustaka, 1993), hlm. 180-182.

103 *Ibid.*, hlm. 188.

104 Haidar Putra Daulay, *Historisitas dan Eksistensi Pesantren, Sekolah dan Madrasah* (Yogyakarta: Tiara Wacana, 2001), hlm. ix.

105 Marwati Djoened Poesponegoro & Nugroho Notosusanto, *Sejarah Nasional Indonesia,* Jilid III, hlm. 189.

di tempat yang didatangi.[106] Melalui perkawinan ini, secara tidak langsung, proses pendidikan dan pengajaran Islam telah dilaksanakan. Sebab, sebagaimana diajarkan oleh Islam, setiap orang yang melakukan perkawinan diwajibkan mengucapkan *syahâdah* (persaksian akan keesaan Allah Swt dan kerasulan Muhammad saw); sebuah kalimat yang menyebabkan orang yang mengucapkannya dihukumi sebagai orang Islam (Muslim). Dengan terbentuknya keluarga Muslim ini, proses pendidikan dan pengajaran Islam dapat dilaksanakan secara lebih luas dan intensif, karena adanya hubungan kekerabatan dan kekeluargaan tersebut.

Selain melalui perdagangan dan perkawinan, proses pendidikan dan pengajaran Islam pada masa awal ini juga berlangsung melalui tasawuf. Tasawuf merupakan salah aspek ajaran Islam yang mempunyai pengaruh sangat besar dalam kehidupan keagamaan masyarakat Indonesia, bahkan hingga sekarang. Pengaruh ajaran tasawuf ini dapat ditemukan bukti-buktinya secara jelas pada tulisan-tulisan antara abad ke-13 M dan ke-18 M.[107] Metode yang digunakan oleh para guru tasawuf dalam mengajarkan ajaran-ajarannya dapat dibaca dalam uraian A.H. Johns, sebagaimana dikutip dalam buku *Sejarah Nasional Indonesia* III berikut ini:

> ..... mereka mengajarkan teosofi yang telah bercampur, yang dikenal luas oleh bangsa Indonesia tetapi yang sudah menjadi keyakinannya, meskipun suatu pengluasan fundamental kepercayaan Islam. Mereka mahir dalam soal-soal magis dan mempunyai kekuatan-kekuatan menyembuhkan dan tidak berakhir di situ saja, dengan sadar atau tidak mereka bersiap untuk memelihara kelanjutan dengan masa lampau

106 *Ibid.*

107 *Ibid.*, hlm. 191.

dan menggunakan istilah-istilah dan anasir-anasir budaya pra-Islam dalam hubungan Islam. ......[108]

Materi yang disampaikan dalam proses pendidikan dan pengajaran Islam pada periode ini pada umumnya hanya sebatas kalimat *syahadat*, kemudian ditambah materi tentang rukun iman yang enam dan rukun Islam yang lima.[109] Tampaknya hal ini dilakukan karena menyesuaikan kondisi masyarakat yang masih awam, sehingga diharapkan mereka tidak merasa terbebani oleh ajaran agama yang baru itu. Tujuannya pun sederhana, yaitu agar mereka mau terlibat dalam proses pengajaran tersebut, sehingga --setelah melalui proses itu, siapa pun mereka--, dapat dianggap sebagai seorang Muslim.

C. Pendidikan Islam Masa Penyebaran (abad 13 – 15 M)

Ketika pemeluk Islam telah banyak dan terbentuk komunitas Muslim, maka proses pendidikan dan pengajaran Islam tidak hanya dilaksanakan melalui kontak informal, melainkan juga secara teratur dilaksanakan di tempat-tempat yang secara khusus mewadahi kegiatan-kegiatan pendidikan dan pengajaran. Model pendidikan yang muncul pada periode ini ada dua macam, yaitu pendidikan langgar dan pendidikan pesantren.

1. Sistem Pendidikan Langgar

Langgar adalah sebuah bangunan kecil dan sederhana yang ada di perkampungan Muslim sebagai tempat ibadah dan kegiatan-kegiatan lain, misalnya pengajaran agama. Tempat tersebut dikelola oleh seorang petugas yang disebut amil, modin, kaum, atau lebai (di Sumatera). Di samping

108 Kutipan apa adanya dari *Ibid*.

109 Hasbullah, *Sejarah Pendidikan Islam di Indonesia: Lintasan Sejarah Pertumbuhan dan Perkembangan* (Jakarta: RajaGrafindo Persada & LSIK, 1995), hlm. 20-1.

berfungsi sebagai pembaca doa pada saat ada upacara, petugas tersebut juga berfungsi sebagai guru agama.[110]

Pengajaran agama yang dilaksanakan di langgar merupakan pengajaran permulaan dan bersifat elementer. Materi yang diajarkan biasanya berupa pengenalan abjad dalam huruf Arab, atau membaca ayat-ayat al-Qur'an yang dilakukan dengan cara mengikuti dan menirukan bacaan guru. Tujuan yang ingin dicapai adalah dapat membaca al-Qur'an sampai tamat.[111] Menurut Mahmud Yunus, pendidikan al-Qur'an, saat itu, adalah pendidikan Islam pertama yang diberikan kepada anak-anak didik, sebelum diperkenalkan dengan praktik-praktik ibadah (*fiqh*).[112] Kesimpulan yang sama diberikan oleh Karel A. Steenbrink.[113] Kemudian setelah itu juga diajarkan tata cara bersuci, tata cara shalat, masalah keimanan tentang sifat wajib dua puluh, serta akhlak yang diajarkan lewat cerita-cerita para nabi dan orang-orang shaleh.

Pada umumnya, pengajaran al-Qur'an diberikan oleh guru laki-laki, namun ada juga yang berikan oleh guru perempuan, terutama jika anak didiknya adalah para gadis.[114] Pelajaran biasanya diberikan pada pagi hari setelah shalat Subuh atau petang hari setelah shalat Maghrib selama sekitar satu sampai dua jam. Sistem pengajarannya

---

110 *Pendidikan di Indonesia dari Jaman ke Jaman* (Jakarta: Depdikbud, Balai Pustaka, 1986), hlm. 64.

111 Sutedjo Brajanagara, *Sejarah Pendidikan Indonesia* (Yogyakarta: tp., 1956), hlm. 21.

112 Mahmud Yunus, *Sejarah Pendidikan Islam di Indonesia* (Jakarta: Hidakarya Agung, 1985), hlm. 24.

113 Karel A. Steenbrink, *Pesantren, Madrasah, Sekolah: Pendidikan Islam dalam Kurun Modern* (Jakarta: LP3ES, 1994), hlm. 10.

114 *Ibid.*, hlm. 12.

umumnya menggunakan sistem *sorogan*, yaitu murid maju satu persatu dan masing-masing membacakan materi yang menjadi bagiannya di hadapan guru. Jika murid melakukan kesalahan, maka guru mengadakan koreksi. Sesudah murid menyelesaikan pelajarannya dalam arti tamat membaca al-Qur'an, biasanya diadakan selamatan yang disebut "kataman" (dari Bahasa Arab: *khatam*) dengan menyembelih ayam jago dan mengundang teman-teman murid atau kerabat dekat, di rumah sendiri, di rumah guru, atau di langgar.[115]

Setelah menamatkan pengajian al-Qur'an, yang mengajarkan baca-tulis al-Qur'an, para murid kemudian melanjutkan ke pengajian kitab, yang mengkaji beberapa kitab dari pelbagai disiplin ilmu keislaman. Dengan demikian dapat dikatakan, bahwa pendidikan langgar telah mengenal sistem penjenjangan yang didasarkan pada materi pelajaran yang diberikan. Sistem penjenjangannya dibagi dalam dua tingkatan, yaitu:

a. Tingkatan rendah; merupakan tingkatan pemula, yaitu pengenalan huruf al-Qur'an yang dilaksanakan di tiap-tiap kampung pada malam hari setelah shalat Maghrib dan pagi hari setelah shalat Subuh.
b. Tingkatan atas; yaitu di samping pelajaran al-Qur'an, juga ditambah dengan pelajaran *singiran* (lagu Jawa), *qasidah*, *barzanji*, *tajwîd*, serta kajian kitab *pashalatan*.[116]

Pada masa ini, langgar (atau masjid) merupakan sarana

115 Banding dengan *Pendidikan di Indonesia dari Jaman ke Jaman*, hlm. 65.
116 Bandingkan dengan Mahmud Yunus, *Sejarah Pendidikan Islam di Indonesia*, hlm. 14.

kegiatan keagamaan dan kemasyarakatan yang sangat dipentingkan pembangunannya oleh setiap tokoh agama Islam (wali atau kyai).[117] Hal ini merupakan upaya strategis dalam penyebaran dan perluasan pendidikan agama non-formal di masyarakat yang dapat dilakukan secara efektif.

2. Sistem Pendidikan Pesantren

Pesantren merupakan lembaga pendidikan Islam yang banyak tumbuh di daerah pedesaan di Pulau Jawa sebagai kelanjutan pengajaran di langgar. Murid-murid yang belajar di pesantren diasramakan dalam suatu komplek yang disebut pondok, sehingga lembaga ini dikenal pula dengan sebutan "pondok pesantren". Istilah ini di Sumatera baru dikenal setelah Indonesia merdeka dan lahirnya Negara Kesatuan Indonesia. Sebelumnya dikenal nama "surau" atau "langgar". Hal ini tampaknya disebabkan oleh sistem pendidikan yang berlaku di daerah itu, terutama di Sumatera Barat, yang tidak ada pemisahan antara langgar dan pesantren. Murid-murid belajar di suatu tempat yang dinamakan surau. Di Aceh tempat seperti ini dinamakan *rangkang*. Di tempat ini mereka mempelajari pelajaran agama permulaan dan lanjutan sekaligus.[118]

Sistem pendidikan pondok pesantren diperkirakan merupakan kelanjutan dari sistem asrama yang dipergunakan dalam pendidikan dan pengajaran Hindu.[119] Dalam sistem ini

117 Hasbullah, *Sejarah Pendidikan Islam di Indonesia:...*, hlm. 46.
118 I. Djumhur & Danasuparta, *Sejarah Pendidikan* (Bandung: CV. Ilmu, tt.), hlm. 113. Bandingkan dengan Islah Gusmian, *Khazanah Tafsir Indonesia: dari Hermeneutika hingga Ideologi* (Jakarta: Teraju, 2003), hlm. 101, catatan kaki No. 11.
119 Lebih lanjut baca: Brajanagara, *Sejarah Pendidikan Indonesia*, hlm. 24.

para Brahmana [sebagai guru] dan siswanya tinggal bersama-sama di dalam asrama tersebut. Para Brahmana tidak mendapatkan upah, tetapi mendapatkan penghormatan dan penghargaan yang tinggi dari masyarakat dan ketaatan yang besar dari siswanya. Hal yang sama terjadi pada para kyai pengasuh pesantren. Mereka tinggal bersama santri di lingkungan pesantren dan mengajar mereka tanpa memperoleh upah, kecuali penghormatan, penghargaan dan ketaatan dari masyarakat dan santrinya tersebut.

Pendapat lain mengatakan bahwa sistem pendidikan pesantren dipengaruhi oleh model pendidikan agama Jawa (abad 8-9 M) yang merupakan perpaduan antara kepercayaan Animisme, Hinduisme dan Budhisme. Model pendidikan agama Jawa itu disebut *pawiyatan*, berbentuk asrama dengan rumah guru yang disebut *Ki-ajar* di tengah-tengahnya. Sedang muridnya disebut *cantrik*. Mereka hidup bersama dalam satu kampus, sehingga hubungan mereka sangat erat bagaikan keluarga dalam satu rumah tangga.[120] Ada juga yang berpendapat bahwa pesantren dipengaruhi oleh sistem pendidikan *Kutab* di dunia Arab klasik pada masa Daulah Bani Umayyah. *Kutab* merupakan wahana dan lembaga pendidikan Islam yang semula sebagai lembaga baca dan tulis dengan sistem *h̲alaqah* (sistem *wetonan*).[121]

Berdasarkan beberapa keterangan di atas dapat dikatakan bahwa sistem pendidikan pesantren sedikit banyak dipengaruhi sistem pendidikan sebelum kedatangan Islam di

---

120 Daulay, *Historisitas dan Eksistensi.....*, hlm. 8.

121 Hasbullah, *Sejarah Pendidikan Islam di Indonesia*, hlm. 24. Baca juga Hasan Langgulung, *Asas-asas Pendidikan Islam* (Jakarta: Pustaka al-Husna, 1988), hlm. 112.

Indonesia, atau dipengaruhi oleh unsur-unsur sebelum Islam.

Menurut sebagian ahli, pesantren pertama kali berdiri pada masa Walisongo. Orang yang dianggap sebagai pendiri pesantren pertama kali di tanah Jawa adalah Syekh Malik Ibrahim atau lebih dikenal dengan sebutan Syekh Maghribi.[122] Dia adalah salah seorang dari Walisongo yang hidup sekitar abad XV M, dan wafat serta dimakamkan di Gresik Jawa Timur pada tahun 1419 M.[123] Pada perkembangan selanjutnya, pengajaran Islam model pesantren dilakukan oleh Raden Rahmat. Dia mengajarkan Islam dengan mendirikan pesantren di daerah Ampel Denta Surabaya sekitar tahun 1440/1443 M, sehingga pesantren yang dipimpinnya dikenal dengan nama Pesantren Ampel, dan dia sendiri dikenal dengan sebutan Sunan Ampel. Dalam usaha dakwahnya, Sunan Ampel diberi kekuasan oleh Sri Kertajaya (Prabu Brawijaya V) --raja kerajaan Majapahit saat itu--, sebagai orang yang berkuasa di Surabaya, sehingga dia pun menetap di daerah tersebut hingga wafatnya.[124] Raden Fatah, putra Brawijaya V yang pernah nyantri di pesantren Ampel, pada tahun 1475 M juga mendirikan pesantren di hutan Glagah Arum; sebuah wilayah di sebelah selatan Jepara, yang nantinya berubah

---

122 Kafrawi, *Pembaharuan Sistem Pondok Pesantren sebagai Usaha Peningkatan Prestasi Kerja dan Pembinaan Kesatuan Bangsa* (Jakarta: Cemara Indah, 1978), hlm. 17.

123 Tetapi menurut sementara sejarawan cara yang dipergunakan Syekh Malik Ibrahim dalam menyiarkan agama Islam tidak dapat diketahui. Lihat: Brajanagara, *Sejarah Pendidikan Indonesia*, hlm. 20.

124 Lihat *Ibid*. Hubungan erat antara Raden Rahmat dengan raja Majapahit tersebut terjadi karena permaisuri putri Darawati yang berasal dari Cempa adalah bibi Raden Rahmat. Lebih lanjut baca Aminuddin Kasdi, *Kepurbakalaan: Sunan Giri Sosok Akulturasi Kebudayaan pada Abad 15-16* (Surabaya: IAIN Sunan Ampel, 1987), hlm. 31.

menjadi kota kabupaten yang dikenal dengan nama Bintoro, dan Reden Fatah sebagai bupatinya.[125]

Pada masa selanjutnya, berdirinya pondok pesantren tidak lepas dari kehadiran seorang kyai. Kyai merupakan tokoh sentral dalam sebuah pesantren, sehingga maju mundurnya pesantren sering ditentukan oleh wibawa dan kharisma sang kyai.[126] Umumnya, berdirinya sebuah pesantren terjadi secara alamiah dan mandiri, dan tidak didukung oleh tujuan yang jelas dan terprogram. Komponen yang selalu ada

---

125 Mengenai asal mula berdirinya pesantren di Jawa sebetulnya masih menjadi perdebatan. Menurut Fokkens, sebagaimana ditulis Martin van Bruinessen, desa atau tanah perdikan merupakan sarana awal dari kesinambungan pesantren dengan lembaga agama yang ada pada masa pra-Islam. Berdasarkan pendapat ini, maka tanah perdikan di Surabaya dan Glagah Arum yang masing-masing diberikan kepada Raden Rahmat (Sunan Ampel) dan Raden Fatah oleh penguasa Majapahit dapat dikatakan sebagai cikal bakal pesantren. Tetapi Martin van Bruinessen sendiri berpendapat bahwa pesantren muncul pertama pada awal abad 18 M. Dalam kaitan ini, dia menganggap bahwa Pesantren Tegalsari di Ponorogo Jawa Timur, yang didirikan pada tahun 1742 M, sebagai pesantren tertua di Jawa. Lihat Martin van Bruinessen, *Kitab Kuning, Pesantren dan Tarekat: Tradisi-tradisi Islam di Indonesia* (Bandung: Mizan, 1995), hlm. 24-25.

126 Zamakhsyari Dhofier, *Tradisi Pesantren* (Jakarta: LP3ES, 1984), hlm. 18. Menurut asal-usulnya, istilah kyai merupakan gelar yang diberikan masyarakat kepada seorang ahli agama Islam yang memiliki pesantren dan mengajarkan kitab-kitab Islam kepada santrinya. Tetapi sekarang gelar kyai mengalami perluasan makna. Ia tidak hanya dipakai untuk gelar ahli agama Islam yang memiliki pesantren, tetapi banyak juga ahli agama Islam yang tidak memiliki pesantren diberi gelar ini. Dalam bahasa Jawa istilah kyai juga dipakai untuk dua jenis gelar yang lain, yaitu: *pertama*, gelar kehormatan bagi barang-barang yang dianggap keramat, misalnya Kyai Slamet yang dipakai untuk gelar kerbau putih di Kasunanan Surakarta, Jawa Tengah; *kedua*, gelar kehormatan untuk orang-orang tua secara umum. Lebih lanjut baca: Daulay, *Historisitas dan Eksistensi.....*, hlm. 14-15.

dalam setiap pesantren, yaitu kyai, masjid/rumah kyai, dan kegiatan pengajian agama yang dilaksanakan terus menerus. Ketiganya merupakan unsur utama penunjang berdirinya sebuah pesantren.[127]

Murid-murid yang belajar di pesantren disebut *santri*. Kata pesantren itu sendiri diambil dari kata *santri*, dengan mendapat awalan "pe" dan akhiran "an", yang berarti tempat tinggal *santri*.[128] Pendapat lain mengatakan bahwa pesantren mempunyai arti tempat orang berkumpul untuk belajar agama Islam.[129] Berdasarkan tempat tinggalnya, santri dibedakan menjadi dua macam. Pertama, santri yang sehari-hari menetap di pesantren dan tidur di asrama pesantren, baik yang datang dari tempat yang jauh yang tidak memungkinkannya pulang ke rumah setiap hari, maupun yang berasal dari daerah sekitar pesantren. Santri jenis pertama ini disebut "santri mukim". Kedua, santri yang datang ke pesantren hanya untuk belajar dan tidak menetap di pesantren. Pada umumnya mereka berasal dari daerah sekitar pesantren yang memungkinkannya pulang ke rumah setiap hari. Santri jenis kedua ini disebut "santri *kalong*".

Pengajaran-pengajaran yang diberikan di pesantren

---

127 Prasodjo, et. Al., *Profil Pesantren* (Jakarta: LP3ES, 1975), hlm. 83. Sedangkan berdasarkan keputusan lokakarya intensifikasi pengembangan pondok pesantren yang diselenggarakan di Jakarta tanggal 2-6 Mei 1978, pondok pesantren didefinisikan sebagai: "lembaga pendidikan Islam yang minimal terdiri dari tiga unsur, yaitu kyai/syekh/ustadz yang mendidika serta mengajar, santri dengan asramanya, dan masjid". Lihat *Pedoman Pembinaan Pondok Pesantren* (Jakarta: Dirjen Binbaga Islam, Departemen Agama RI, 1988), hlm. 8.

128 Zamakhsyari Dhofier, *Tradisi Pesantren*, hlm. 55.

129 Soegarda Poerbakawatja, *Ensiklopedi Pendidikan* (Jakarta: Gunung Agung, 1976), hlm. 223.

umumnya mengenai pokok-pokok agama dalam segala cabangnya. Yang paling utama antara lain adalah pengetahuan-pengetahuan yang berhubungan dengan ilmu bahasa Arab, ilmu pengetahuan yang berhubungan dengan ilmu syari'at, ilmu yang berhubungan dengan ilmu hadis dan al-Qur'an, ilmu kalam, serta tauhid.[130] Kitab-kitab yang dipelajari diklasifikasikan berdasarkan tingkatan-tingkatan; awal, menengah, dan atas. Oleh karena, pesantren tradisional tidak mengenal sistem kelas. Kemampuan siswa tidak dilihat kelas berapanya, tetapi dilihat dari kitab yang telah dibacanya.

Di awal sejarah perkembangannya, pondok pesantren memiliki model pengajaran yang bersifat non-klasikal. Metode pengajaran yang dikembangkan di lembaga tersebut adalah *wetonan* dan *sorogan*. Di Jawa Barat, metode tersebut dikenal dengan istilah *bendungan*, sedangkan di Sumatera digunakan istilah *h̲alaqah*.[131] Metode *wetonan* merupakan metode pembelajaran kolektif. Dalam hal ini, seorang kyai membaca suatu kitab dalam waktu tertentu, sedangkan santri dengan membawa kitab yang sama mendengarkan dan menyimak bacaan kyai. Jika santrinya cukup pandai, biasanya menggunakan metode *sorogan*. Metode ini merupakan metode pembelajaran indovidual. Dalam hal ini, santri yang mampu men-*sorog*-kan (mengajukan) sebuah kitab kepada kyai untuk dibaca. Sementara kyai mendengarkan dan menyimak bacaan santri, dan melakukan pembenaran jika terjadi kesalahan dalam bacaan santri tersebut.[132] Di

---

130 Marwan Saridjo, *Sejarah Pondok Pesantren di Indonesia* (Jakarta: Dharma Bhakti, 1980), hlm. 30.

131 Tim Departemen Agama RI, *Pedoman Pembinaan Pondok Pesantren* (Jakarta: Dirjen Bimas Islam, 1983), hlm. 8.

132 Amir Hamzah, *Pembaharuan Pendidikan dan Pengajaran Islam* (Jakarta:

samping itu, pesantren juga menerapkan metode hafalan untuk meteri-materi tertentu, seperti pelajaran al-Qur'an dan hadis, serta kaidah-kaidah bahasa Arab (*nahwu / shorf*).

C. Pendidikan Islam Masa Perkembangan (abad 16 – 19 M)

Pada periode ini, sistem pendidikan langgar dan pesantren masih menjadi lembaga pendidikan Islam yang populer dan berpengaruh di masyarakat. Tidak hanya itu, sistem pendidikan pesantren bahkan mengalami perkembangan cukup pesat. Hal ini terjadi seiring dengan tumbuh dan berkembangnya kerajaan-kerajaan Islam di berbagai daerah di Indonesia, seperti Kerajaan Islam Pasai dan Kerajaan Islam Darussalam di Sumatera dan Kerajaan Islam Demak, Banten, Pajang dan Mataram di pulau Jawa.[133]

Di wilayah Kerajaan Islam Mataram (1575-1757 M), misalnya, pada masa Sultan Agung (1613 M) diadakan pembagian pesantren menjadi empat tingkatan, yaitu:[134]

1. Tingkat pengajian al-Qur'an. Tingkatan ini terdapat di setiap desa. Materi pelajaran yang diajarkan meliputi huruf *hijaiyah*, membaca al-Qur'an, *barzanji*, rukun iman dan rukun Islam. Tingkatan ini pada dasarnya setingkat dengan pendidikan langgar.
2. Tingkat pengajian kitab. Para santri yang belajar pada tingkat ini ialah mereka yang telah *khatam* al-Qur'an. Tempat belajar biasanya di serambi masjid dan mereka umunya *mondok* (tinggal di asrama). Guru yang mengajar diberi gelar Kyai Anom. Kitab yang mula-mula dipelajari

---

Mulia Ofset, 1989), hlm. 26.

133 Daulay, *Historisitas dan Eksistensi* ....., hlm. 21

134 Mahmud Yunus, *Sejarah Pendidikan Islam di Indonesia*, hlm. 223-5.

adalah kitab "Enam Bis", yaitu sebuah kitab yang berisi enam "kitab" dengan enam *bismillâhirrahmânirrahîm*, kemudian dilanjutkan dengan *Matan Taqrib* dan *Bidâyat al-Hidâyah* karangan Imam al-Ghazali.

3. Tingkat pesantren besar. Tingkat ini didirikan di daerah kabupaten sebagai lanjutan dari pesantren desa. Kitab-kitab yang diajarkan adalah kitab-kitab besar dalam bahasa Arab, kemudian diterjemahkan ke dalam bahasa daerah. Cabang-cabang ilmu yang diajarkan antara lain adalah fiqh, tafsir, hadis, ilmu kalam, dan tasawuf.
4. Pondok pesantren tingkat keahlian (*takhasus*). Ilmu yang dipalajari pada tingkat ini hanya satu cabang ilmu, tetapi dilakukan dengan mendalam. Oleh karena itu tingkat ini dikatakan sebagai tingkat spesialis. Pesantren tingkat ini biasanya juga sekaligus sebagai perguruan thareqat.

Hal yang hampir sama terjadi di wilayah Kerajaan Islam Aceh Darussalam (1511-1874 M), dengan adanya penjenjangan sistem pendidikan Islam, mulai dari tingkat dasar sampai tingkat perguruan tinggi/akademi. Penjenjangan itu meliputi:[135]

1. *Meunasah* (*madrasah*) untuk pendidikan tingkat dasar. Materi yang diajarkan adalah: membaca dan menulis huruf Arab, ilmu agama, bahasa Melayu, akhlak dan sejarah Islam.
2. *Rangkang* untuk pendidikan setingkat Madrasah Tsanawiyah. Materi yang diajarkan antara lain: Bahasa Arab, ilmu bumi, sejarah, berhitung (*hisab*), akhlak, dan fiqh.
3. *Dayah* untuk pendidikan setingkat Madrasah Aliyah. Materi yang diajarkan adalah: fiqh (hukum Islam),

135 Hasbullah, *Sejarah Pendidikan Islam di Indonesia ...*, hlm. 32.

Bahasa Arab, tasawuf/akhlak, ilmu bumi, sejarah/tata negara, ilmu pasti dan fara'id.

4. *Dayah Teuku Cik* untuk pendidikan setingkat perguruan tinggi/akademi. Materi yang diberikan adalah: fiqh, tafsir, hadis, tauhid (ilmu kalam), tasawuf/akhlak, ilmu bumi, ilmu bahasa dan sastra Arab, sejarah dan tata negara, mantiq, ilmu falaq dan filsafat.

Kerajaan Aceh Darussalam juga mendirikan lembaga-lembaga negara yang bertugas dalam pendidikan dan ilmu pengetahuan. Lembaga-lembaga itu antara lain:[136]

1. *Balai Seutia Hukama*
   Yaitu lembaga ilmu pengetahuan tempat berkumpul para ulama, ahli pikir dan cendekiawan untuk membahas dan mengembangkan ilmu pengetahuan.
2. *Balai Seutia Ulama*
   Yaitu jawatan pendidikan yang bertugas mengurus masalah-masalah pendidikan dan pengajaran.
3. *Balai Jama'ah Himpunan Ulama*
   Yaitu kelompok studi tempat para ulama dan sarjana berkumpul untuk bertukar pikiran membahas persoalan-persoalan pendidian dan ilmu pendidikannya.

Dalam perkembangan selanjutnya, seiring dengan banyaknya santri yang telah menyelesaikan pendidikannya di pesantren, lembaga pendidikan ini juga mengalami perkembangan yang semakin pesat. Sebab, setiap santri yang telah lulus dari sebuah pesantren, setelah pulang umumnya kemudian juga mendirikan pesantren. Hal ini barangkali ada kaitannya dengan tradisi keilmuan pesantren yang lebih menekankan pada proses transfer

136 *Ibid.*, hlm. 31-32.

ilmu dan nilai. Pendirian pesantren baru oleh alumni sebuah pesantren, dapat dipahami sebagai bagian dari proses itu. Dengan demikian tersebarlah pesantren di berbagai daerah, baik di Jawa maupun luar Jawa, seperti Sumatera dan Kalimantan. Di Jawa, pesantren terkenal yang berdiri pada abad 15-17 M, terletak di Giri di bawah asuhan Sunan Giri, yang kemudian diteruskan oleh Susuhunan Prapen.[137] Pesantren lain yang juga terkenal di Jawa adalah Pesantren Tegalsari, yang berdiri pada tahun 1742 M di Ponorogo Jawa Timur. Konon, Raden Ronggowarsito, seorang pujangga Jawa yang sangat kesohor itu, juga pernah nyantri di pesantren tersebut. Lebih dari itu, Pesantren Tegalsari oleh Martin van Bruinessen dianggap sebagai pesantren tertua di Jawa.[138] Di Sumatera Barat, pesantren tertua pada periode ini didirikan oleh Syaikh Burhanuddin Ulakan (w. 1691 M).[139] Sedangkan di Kalimantan, pesantren yang tertua didirikan oleh seorang ulama terkenal bernama Syaikh Muhammad Arsyad pada tahun 1785 M,[140] di kampung Dalam Pagar dengan nama Pesantren Darussalam, dan masih bertahan hingga sekarang.[141]

Pada periode ini, terutama sekitar abad 16/17 M, juga terjadi perkembangan intelektual yang sangat pesat. Hal ini disebabkan hubungan antara Mekkah dengan Indonesia sangat lancar, sehingga banyak orang Indonesia yang datang ke Mekkah dan ada yang bermukim di sana untuk menimba ilmu. Selain itu, perkembangan intelektual ini juga banyak dipicu oleh kegiatan

---

137 Marwati Djoened Poesponegoro & Nugroho Notosusanto, *Sejarah Nasional Indonesia,* Jilid III, hlm. 187.

138 Lihat Martin van Bruinessen, *Kitab Kuning, Pesantren dan Tarekat:.....*, hlm. 25

139 Daulay, *Historisitas dan Eksistensi* ....., hlm. 23.

140 *Ibid.*, hlm. 25.

141 Hasbullah, *Sejarah Pendidikan Islam di Indonesia* ..., hlm. 38.

menunaikan kewajiban rukun Islam kelima, yaitu haji. Sebab, orang-orang yang pergi ke Mekkah untuk menunaikan haji, ketika di sana mereka tidak semata-mata beribadah, tetapi sekaligus menuntut ilmu dari para syaikh. Sekembalinya di tanah air, mereka kemudian mengajarkan ilmu agama yang mereka pelajari selama di tanah suci itu.[142]

Sekedar contoh, nama-nama seperti haji Abdurrahman Piobang, Haji Miskin dan Haji Muhammad Arif Sumanik adalah sebagian dari para alumni Mekkah itu. Sekembalinya di Sumatera pada tahun 1802 M, mereka mengajarkan paham pembaharuan yang dikembangkan oleh Muhammad ibn Abdul Wahab yang kemudian dikenal dengan ajaran Wahabi. Tampaknya selama di Mekkah mereka terpengaruh oleh paham itu, dan setelah kembali ke daerahnya mereka ingin menyebarkannya di tengah-tengah masyarakat yang mereka anggap telah melenceng dari ajaran aslinya yang bersumber dari al-Qur'an dan hadis. Usaha-usaha pembaharuan yang mereka lakukan tersebut kemudian melahirkan polarisasi masyarakat ke dalam dua kelompok, yakni kaum muda dan kaum tua.[143] Namun tidak diketahui bagaimana model pendidikan dan pengajaran yang dipergunakan dalam usaha-usaha pembaharuan itu, apakah model pendidikan langgar/surau atau pesantren.

Sebagaimana diketahui, periode ini pada dasarnya merupakan masa-masa kolonialisme Belanda, baik secara *de facto* maupun *de jure*. Secara *de facto*, kolonialisme itu dimulai sejak tahun 1556 yang ditandai dengan kedatangan orang-orang Belanda di

142 Marwati Djoened Poesponegoro & Nugroho Notosusanto, *Sejarah Nasional Indonesia,* Jilid III, hlm. 187.

143 Hasbullah, *Sejarah Pendidikan Islam di Indonesia ...*, hlm. 58.

pelabuhan Banten di bawah pimpinan Cornelis de Houtmen.[144] Sedangkan secara *de jure* dimulai pada tanggal 31 Desember 1799 yang ditandai dengan penyerahan kekuasaan atas Indonesia oleh kongsi dagang VOC yang gulung tikar kepada pemerintah Belanda.[145] Kedatangan bangsa kolonial itu membawa pengaruh yang tidak kecil terhadap proses pendidikan dan pengajaran Islam. Hal ini dipengaruhi oleh misi ganda yang dibawa oleh bangsa kolonial, yaitu imperialisme dan kristenisasi.[146] Dalam rangka menjalankan misi yang kedua, yakni kristenisasi, itulah tampaknya pemerintah kolonial Belanda memberlakukan berbagai kebijakan yang tidak berpihak kepada penduduk pribumi yang mayoritas Muslim.

Di bidang pendidikan, Belanda melakukan pembaharuan pendidikan dengan memperkenalkan sistem dan metode pendidikan baru. Namun apa yang mereka sebut pembaharuan pendidikan itu tidak lain adalah westernisasi dan kristenisasi. Dua motif inilah yang mewarnai kebijakan pendidikan kolonial Belanda di Indonesia yang secara *de facto* berlangsung selama 3,5 abad.[147]

Sejak Belanda menguasai Indonesia secara politik, bangsa kolonial itu berkuasa mengatur pendidikan dan kehidupan beragama penduduk pribumi. Kebijakan Belanda dalam mengatur jalannya pendidikan disesuaikan dengan kepentingan mereka sendiri, terutama untuk kepentingan agama Kristen. Secara jelas, hal itu ditunjukkan oleh Van Den Boss, Gubernur Jenderal Belanda di Jakarta pada tahun 1831 M. Dalam kebijakannya dia

---

144 Sanusi Pane, *Sejarah Indonesia* (Jakarta: Balai Pustaka, 1976), hlm. 191.

145 Hasbullah, *Sejarah Pendidikan Islam di Indonesia ...*, hlm. 45.

146 *Ibid.*, hlm. 47.

147 Zuhairini, dkk., *Sejarah Pendidikan Islam* (Jakarta: Proyek Pembinaan Prasarana dan Sarana Perguruan Tinggi Agama/IAIN, 1986), hlm. 145.

menetapkan sekolah-sekolah Kristen sebagai sekolah pemerintah, dan mendirikan satu sekolah Agama Kristen di setiap daerah Karisedanan. Sementara urusan pendidikan dan keagamaan diatur di bawah satu departemen.[148] Selain itu, pada tahun 1882 pemerintah Belanda membentuk suatu badan khusus yang bertugas mengawasi kehidupan beragama dan pendidikan Islam yang mereka sebut *Priesterraden*.[149] Campur tangan pemerintah kolonial Belanda terhadap proses pendidikan dan pengajaran Islam itu terus berlanjut hingga pada masa-masa berikutnya.

D. Pendidikan Islam Masa Pra-Kemerdekaan (1900 – 1945 M)

Seiring dengan semakin banyaknya umat Islam yang terdidik, baik hasil didikan dalam negeri (langgar/pesantren) maupun luar negeri (Timur Tengah: Kairo dan Mekah), ditambah pengaruh gelombang pembaharuan Islam yang sangat gencar dilakukan di negeri-negeri Muslim di Timur Tengah, mendorong munculnya kesadaran para pendidik Islam di Indonesia untuk melakukan perubahan-perubahan. Demikian juga, sistem pendidikan Belanda yang kala itu jauh lebih maju dan lebih modern, tampaknya juga menjadi salah satu pemicu munculnya kesadaran baru tersebut.[150] Para ulama mulai menyadari bahwa sistem pendidikan langgar dan pesantren tradisional sudah tidak begitu sesuai lagi dengan iklim Indonesia saat itu. Apalagi jumlah murid semakin hari bertambah banyak. Oleh karena itu, kemudian muncul gagasan tentang perlunya melakukan pengembangan dan pembaharuan pendidikan Islam di Indonesia. Realisasinya, sistem pendidikan madrasah yang berkembang di dunia Islam pada umumnya dan sistem sekolah yang dikembangkan oleh pemerintah kolonial

148 Hasbullah, *Sejarah Pendidikan Islam di Indonesia ...*, hlm. 51.
149 *Ibid.*, hlm. 52.
150 Bandingkan Daulay, *Historisitas dan Eksistensi .....*, hlm. 63-64.

mulai dimasukkan ke dalam sistem pendidikan pesantren. Pada gilirannya, sistem pengajaran *halaqah* bergeser ke arah sistem klasikal dengan unit-unit kelas dan sarana prasarana sebagaimana dalam kelas-kelas pada sekolah-sekolah.[151]

Sistem pendidikan madrasah yang pertama di Indonesia adalah Madrasah Adabiyah. Madrasah ini didirikan oleh Syekh Abdullah Ahmad pada tahun 1909 di Padang, Sumatera Barat. Pada tahun 1915 madrasah ini berubah menjadi HIS Adabiyah numun tetap mengajarkan agama.[152] Pada tahun 1910, Syaikh M. Thaib Umar mendirikan *Madrasah School* di Batu Sangkar. Tiga tahun kemudian madrasah itu ditutup dan baru pada tahun 1918 dibuka kembali oleh Mahmud Yunus. Pada tahun 1923 madrasah ini berganti nama menajdi *Diniyah School,* dan selanjutnya pada tahun 1931 diganti lagi menjadi *al-Jâmi'ah al-Islâmiyah*.[153] Kemudian menyusul Madrasah Diniyah (*Madrasah School*) yang didirikan oleh Zainuddin Labai al-Yunusi pada tahun 1915 di Padang Panjang.[154]

Di samping itu, organisasi-organisasi Islam yang banyak berdiri pada masa ini juga memiliki peran sangat besar dalam mendukung gagasan pembaharuan pendidikan Islam di atas. Organisasi-organsasi tersebut umumnya bergerak di bidang sosial kemasyarakatan, salah satunya adalah bidang pendidikan. Di antaranya adalah Muhammadiyah yang didirikan oleh K.H. Ahmad Dahlan pada tanggal 18 November 1912 di Yogyakarta. Muhammadiyah banyak mendirikan sekolah, baik sekolah agama

---

151 Mahmud Yunus, *Sejarah Pendidikan Islam di Indonesia*, hlm. 62.

152 *Ibid.*, hlm. 63. Bandingkan Mulyanto Sumardi, *Sejarah Singkat Pendidikan Islam di Indonesia (1945-1975)* (Jakarta:: Dharma Bhakti, 1978), hlm. 49.

153 Daulay, *Historisitas dan Eksistensi .....*, hlm. 64.

154 Mahmud Yunus, *Sejarah Pendidikan Islam di Indonesia*, hlm. 63.

maupun umum. Pada tahun 1925 saja, atau sekitar 13 tahun sejak berdirinya, Muhammadiyah telah memiliki 8 HIS (*Hollandsche Inlandsche School*), 1 sekolah guru di Yogyakarta, 32 sekolah dasar lima tahun, 1 *Schakelschool*, dan 14 madrasah, dengan guru dan murid seluruhnya berjumlah 119 orang guru dan 4000 murid.[155]

Organisasi Islam lain yang juga berjasa dalam pengembangan pendidikan Islam adalah Perhimpunan al-Irsyad yang dipelopori oleh Ahmad Surkati al-Anshari. Organisasi yang didirikan di Jakarta pada tahun 1913 ini juga merupakan salah satu lembaga pendidikan Islam yang termasyhur. Organisasi ini mengasuh beberapa sekolah umum dan agama, antara lain: Madrasah Awaliyah (3 tahun), Madrasah Ibtidaiyah (4 tahun), Madrasah Tajhiziyah (2 tahun), Madrasah Mu'allimin (4 tahun), dan Madrasah Takhassus (2 tahun).[156]

Di Majalengka didirikan Perhimpunan Umat Islam (PUI) oleh K.H.A. Halim pada tahun 1917. Bermula dari usulan Halim dalam konggres yang dilaksanakan pada tahun 1932, organisasi ini kemudian mendirikan lembaga pendidikan yang diberi nama "Santi Asrama". Lembaga pendidikan ini dibagi tiga tingkatan, yaitu: tingkat permulaan, tingkat dasar, dan tingkat lanjutan. Sedangkan materi yang diajarkan selain ilmu-ilmu agama, juga diajarkan ilmu-ilmu umum dan ketrampilan.[157]

Al-Jami'atul Washliyah yang didirikan di Medan pada tahun 1930, juga banyak bergerak di bidang pendidikan. Sistem pendidikan yang dilaksanakan organisasi ini ada dua macam, yaitu sistem pendidikan umum yang mengajarkan mata pelajaran

---

155 Deliar Noer, *Gerakan Modern Islam di Indonesia 1900-1942* (Jakarta: LP3ES, 1980), hlm. 95

156 Daulay, *Historisitas dan Eksistensi* ....., hlm. 71.

157 *Ibid*.

umum dan agama, dan sistem madrasah yang khusus mengajarkan mata pelajaran agama. Madrasah-madrasah ini diklasifikasikan dalam beberapa tingkatan, yaitu: Tajhiziyah (2 tahun), Ibtidaiyah (4 tahun), Tsanawiyah (2 tahun), Qismul Ali (3 tahun), dan Takhassus (2 tahun).[158]

Sementara di Surabaya berdiri Nahdlatul Ulama (NU). Organisasi ini didirikan pada tanggal 31 Januari 1926 oleh kalangan ulama yang dipelopori oleh K.H. Hasyim Asy'ari dan K.H. Abdul Wahab Hasbullah. Di bidang pendidikan, NU juga banyak mendirikan madrasah yang dibagi dalam beberapa tingkatan, yaitu: Madrasah Awaliyah (2 tahun), Madrasah Ibtidaiyah (3 tahun), Madrasah Tsanawiyah (3 tahun), Madrasah Mu'allimin Wustha (2 tahun), dan Madrasah Mu'allimin 'Ulya (3 tahun).[159]

Di samping organisasi-organisasi yang telah disebutkan di atas, masih banyak organisasi Islam lain yang memiliki perhatian besar di bidang pendidikan Islam, seperti Jami'at Khair berdiri di Jakarta pada tahun 1905, Persatuan Tabiyah Islamiyah (PERTI) berdiri di Sumatera Barat pada tahun 1928, dan Persatuan Islam (PERSIS) berdiri di Bandung Jawa Barat pada permulaan tahun 1920. Organisasi-organisasi ini ada yang mengelola madrasah, sekolah, dan juga pesantren.[160]

Perkembangan pendidikan Islam yang cukup menggembirakan sebagaimana disebutkan di atas agaknya membuat pemerintah kolonial Belanda sedikit gerah. Akibatnya, Belanda merasa perlu membuat kebijakan yang mengatur gerak langkah umat Islam

158 *Ibid.*, hlm. 72.
159 *Ibid.*, hlm. 73.
160 Lebih lanjut baca Hasbullah, *Sejarah Pendidikan Islam di Indonesia ...*, hlm. 91-125.

dalam bidang pendidikan ini. Kebijakan itu tertuang dalam Ordonansi Guru yang dikeluarkan pertama kali pada tahun 1905 yang berisi kewajiban bagi setiap orang yang akan memberikan pengajaran atau pengajian agama Islam untuk terlebih dahulu meminta ijin kepada pemerintah Belanda. Peraturan yang hampir sama dikeluarkan pada tahun 1925 yang berisi aturan tentang keharusan orang-orang (guru agama) yang mengajarkan agama untuk melaporkan diri kepada pemerintah Belanda. Lebih dari itu, pada tahun 1932 dikeluarkan peraturan yang berisi aturan tentang kewenangan pemerintah Belanda untuk memberantas dan menutup madrasah dan sekolah yang tidak memiliki ijin atau memberikan pelajaran yang tidak disukai, yang disebut Ordonansi Sekolah Liar (*Wilde School Ordonantie*).[161]

Keadaan sedikit berubah pada masa pendudukan Jepang. Sikap lunak yang ditunjukkan pemerintah kolonial Jepang terhadap umat Islam, menyebabkan pendidikan Islam dapat bergerak lebih bebas. Hal ini tampaknya dipengaruhi oleh maksud kedatangannya ke Indonesia yang semata-mata mengusung misi politik, yakni memenangkan perang untuk menjadi pemimpin Asia Timur Raya, dan sama sekali tidak membawa-bawa misi agama, sebagaimana Belanda. Untuk maksud tersebut, Jepang tidak segan menempuh beberapa kebijakan yang menguntungkan umat Islam, dengan tujuan agar mereka berpihak kepada Jepang

---

161 Sedangkan berkaitan dengan pengajaran agama (Islam), pemerintah kolonial Belanda membuat kebijakan yang mengacu pada dua prinsip, yaitu: *pertama*, tidak membenarkan pengajaran agama pada sekolah-sekolah umum pemerintah; *kedua*, sekolah partikuler dibenarkan memberikan tambahan pelajaran agama, sepanjang orang tua murid tidak keberatan anaknya mengikuti pelajaran agama tersebut. Lihat Hasbullah, *Sejarah Pendidikan Islam di Indonesia* ..., hlm. 50-52.

dalam Perang Dunia II.[162]

E. Pendidikan Islam Pasca Kemerdekaan (1945 M – sekarang)

Pada periode ini, pendidikan Islam pada dasarnya masih bertumpu pada sistem pendidikan sebelumnya, yaitu pesantren dan madrasah. Keberadaan pesantren dan madrasah ini bahkan mendapat pengakuan Badan Pekerja Komite Nasional Indonesia Pusat (BPKNIP) sebagai Badan Pekerja MPR pada masa itu. Hal ini dapat dilihat dalam Pokok-pokok Usaha Pendidikan dan Pengajaran yang dirumuskan oleh BPKNIP. Rumusan yang terdiri dari 10 pasal itu pada pasal 5 disebutkan, bahwa:

> Madrasah dan pesantren yang pada hakekatnya adalah salah satu alat dan sumber pendidikan dan pencerdasan rakyat jelata yang sudah berurat berakar dalam masyarakat Indonesia umumnya, hendaklah pula mendapat perhatian dan bantuan yang nyata berupa tuntunan dan bantuan materiil dari pemerintah.[163]

---

162 Kebijakan-kebijakan yang dibuat Jepang yang berkaitan dengan umat Islam antara lain:

1. Kantor Urusan Agama, yang pada zaman Belanda disebut *Kantoor Voor Islamitische Zaken* dan dipimpim oleh orang-orang Belanda, diubah oleh Jepang menjadi Kantor Sumubi dan dipimpin oleh ulama Islam sendiri, yaitu K.H. Hasyim Asy'ari dari pesantren Tebuireng Jombang.
2. Pesantren-pesantren besar sering mendapat kunjungan dan bantuan dari pembesar-pembesar Jepang.
3. Sekolah negeri diberi pelajaran budi pekerti yang isinya identik dengan pelajaran agama.
4. Pemerintah Jepang mengijinkan berdirinya Sekolah Tinggi Islam di Jakarta yang dipimpin oleh K.H. Wahid Hasyim, Kahar Muzakkir dan Moh. Hatta.

Lebih lanjut baca Zuhairini, dkk., *Sejarah Pendidikan Islam*, hlm. 151.

163 Djamil Latief, *Himpunan Peraturan-peraturan tentang Pendidikan Agama*

Berdasarkan pasal tersebut dapat dipahami, bahwa pesantren dan madrasah bukan hanya mendapat pengakuan, tetapi juga dukungan dalam bentuk pembinaan dan tuntunan. Wewenang untuk melakukan pembinaan terhadap pesantren dan madrasah itu kemudian diserahkan kepada Departemen Agama.[164]

(Jakarta: Ditbinpendais Depag RI, 1983), hlm. 14.

164 Departemen yang dibentuk pada tanggal 3 Januari 1946 tersebut mempunyai tugas antara lain mengelola masalah pendidikan agama di madrasah dan pesantren, dan mengurus pendidikan agama di sekolah-sekolah umum. Selain itu, khususnya dalam kabinet Wilopo, tugas Departemen Agama itu ditambah, yaitu melaksanakan pendidikan keguruan untuk tenaga pengajar pengetahuan agama di sekolah umum dan tenaga pengajar pengetahuan umum di sekolah agama. Tugas tersebut kemudian diwujudkan dengan mendirikan beberapa sekolah khusus, yaitu:

1. Pendidikan Guru Agama (PGA) 6 tahun untuk menjadi guru agama di Sekolah Rakyat.
2. Sekolah Guru dan Hakim Agama (SGHA), untuk menjadi guru agama di Sekolah Menengah Pertama. Pendidikan yang ditempuh selama 2 tahun setelah PGA ini terdiri dari 4 bagian / jurusan, yaitu: bagian A (Sastra), bagian B (Ilmu Pasti, bagian C (Ilmu Agama), dan bagian D (Hukum Agama).
3. Perguruan Tinggi Agama Islam Negeri (PTAIN) untuk menjadi tenaga pengajar di Sekolah Menengah Atas.
4. Pendidikan Guru Agama (PGA) untuk menjadi guru umum pada sekolah-sekolah agama tingkat rendah (SR). Sedangkan untuk menjadi tenaga pengajar umum di sekolah-sekolah agama tingkat menengah diadakan permufakatan dengan Kementerian Pendidikan Pengajaran dan Kebudayaan (PP dan K).

Selain itu, Departemen Agama juga mengelola beberapa lembaga pendidikan lainnya, seperti:

1. Pendidikan Hakim Islam Negeri (PHIN), sebagai perubahan dari SGHA bagian D (Hukum Agama). Lama pendidikan 3 tahun.
2. Sekolah Persiapan IAIN (SP. IAIN). Sekolah ini dimaksudkan sebagai persiapan untuk menjadi calon-calon mahasiswa IAIN dengan lama belajar 3 tahun setelah tamat Madrasah Tsanawiyah dan 2 tahun setelah tamat PGA 4 tahun.

Dalam rangka meningkatkan madrasah sesuai dengan saran BPKNIP di atas, Kementerian Agama mengeluarkan Peraturan Menteri Agama No. 1 Tahun 1946, dan kemudian disempurnakan dengan Peraturan Menteri Agama No. 7 Tahun 1952, yang mengatur tentang jenjang pendidikan pada madrasah. Menurut peraturan ini, jenjang pendidikan pada madrasah terdiri dari:

1. Madrasah Rendah (sekarang disebut Madrasah Ibtidaiyah), yaitu madrasah yang memuat pendidikan dan ilmu pengetahuan agama Islam sebagai pokok pengajarannya, lama pendidikan 6 tahun.
2. Madrasah Lanjutan Tingkat Pertama (sekarang disebut Madrasah Tsanawiyah), ialah madrasah yang menerima murid-murid tamatan Madrasah Rendah atau yang sederajat, serta memberi pendidikan dalam ilmu pengetahuan agama Islam sebagai pokok pengajarannya, lama pendidikan 3 tahun.
3. Madrasah Lanjutan Atas (sekarang disebut Madrasah Aliyah), ialah madrasah yang menerima murid-murid tamatan Madrasah Lanjutan Pertama atau yang sederajat, serta memberi pendidikan dalam ilmu pengetauan agama Islam sebagai pokok pengajarannya, lama belajar 3 tahun.[165]

Upaya peningkatan mutu madrasah juga dilakukan dengan meningkatkan status madrasah-madsarah yang dikelola oleh masyarakat, baik pribadi maupun organisasi, dari swasta menjadi negeri. Madrasah-madrasah yang dinegerikan itu mulai tingkat

---

Lebih lanjut baca Daulay, *Historisitas dan Eksistensi* ....., hlm. 73-74.

165 Daulay, *Historisitas dan Eksistensi* ....., hlm. 75. Bandingkan dengan Hasbullah, *Sejarah Pendidikan Islam di Indonesia* ..., hlm. 176.

dasar yang diberi nama Madrasah Ibtidaiyah Negeri (MIN), tingkat lanjutan pertama diberi nama Madrasah Tsanawiyah Agama Islam Negeri (MTsAIN), dan tingkat atas diberi nama Madrasah Aliyah Agama Islam Negeri (MAAIN).[166]

Selanjutnya, didorong oleh keinginan untuk memodernkan dunia pesantren dan madrasah, sekitar tahun 1958, Departemen Agama mengadakan pembaharuan secara revolusioner dalam bidang pendidikan di madrasah. Hal itu diwujudkan dengan mendirikan Madrasah Wajib Belajar (MWB) dengan masa studi 8 tahun. Tujuannya adalah mempersiapkan kualitas anak didik untuk dapat hidup mandiri dan mencari nafkah, terutama dalam bidang ekonomi, iindustri dan transmigrasi. Untuk mencapai tujuan itu maka kurikulumnya disusun dengan mempertimbangkan keselarasan tiga perkembangan anak, yaitu perkembangan otak atau akal (kognitif), perkembangan hati atau perasaan (afektif), dan perkembangan tangan atau kecekatan/ketrampilan (psikomotorik).[167] Sedangkan materi pelajaran yang diberikan di madrasah ini terdiri dari pelajaran agama, pengetahuan umum, dan kerajinan tangan/ketrampilan, dengan perbandingan 25 % untuk pelajaran agama dan 75 % untuk pengetahuan umum dan ketrampilan. Tetapi program ini tidak dapat berjalan lancar, di samping dikarenakan kurangnya sarana prasarana dan ketersediaan tenaga pengajar, juga kurangnya tanggapan dari masyarakat dan pihak-pihak terkait.[168]

Usaha peningkatan mutu pendidikan pada madrasah terus

---

166 *Ibid*. hlm. 75.

167 Mulyanto Sumardi, *Sejarah Singkat Pendidikan Islam di Indonesia* (*1945-1975*) (Jakarta:: Dharma Bhakti, 1978), hlm. 49.

168 Daulay, *Historisitas dan Eksistensi* ....., hlm. 78. Bandingkan dengan Hasbullah, *Sejarah Pendidikan Islam di Indonesia* ..., hlm. 179-180.

digulirkan, demikian juga usaha pembinaan dalam rangka mewujudkan kesatuan sistem pendidikan nasional. Untuk maksud tersebut, langkah yang ditempuh antara lain menyusun kurikulum dan silabus Madrasah Ibtidaiyah Negeri (MIN), Madrasah Tsanawiyah Agama Islam Negeri (MTsAIN), dan Madrasah Aliyah Agama Islam Negeri (MAAIN) yang ditetapkan dengan Keputusan Menteri Agama No. 52 Tahun 1971 dan disempurnakan pada tahun 1973, sehingga kemudian terkenal dengan kurikulum 1973.[169] Kurikulum ketiga lembaga pendidikan Islam itu pada tahun 1976 diperbaharui dan dikembangkan sedemikian rupa, sehingga ketiganya memiliki kedudukan yang sederajat dengan lembaga pendidikan umum (sekolah) pada jenjang yang sama, dan lulusannya mempunyai kesempatan yang sama dengan lulusan sekolah umum lainnya. Hal itu terjadi setelah ada Surat Keputusan Bersama (SKB) Tiga Menteri yang ditandatangani pada tanggal 24 Maret 1975, masing-masing oleh Menetri Agama, Menteri Pendidikan dan Kebudayaan, dan Menteri Dalam Negeri. Kurikulum 1976 yang dilaksanakan secara bertahap mulai tahun 1978 tersebut kemudian disempurnakan dengan kurikulum 1984, dan untuk tingkat ibtidaiyah dan tsanawiyah disempurnakan lagi dengan keluarnya SKS Menteri Agama No. 45 Tahun 1987.

Perkembangan berikutnya terjadi setelah adanya Undang-undang No. 2 Tahun 1989 tentang Sistem Pendidikan Nasional (UUSPN). Berdasarkan undang-undang tersebut dapat dikatakan bahwa madrasah telah memasuki era baru, yaitu sebagai sekolah yang berciri khas agama Islam.[170] Status ini diperkuat oleh

169 Pada perkembangannya MTsAIN dan MAAIN berganti nama menjadi MTsN (Madrasah Tsanawiyah Negeri) dan MAN (Madrasah Aliyah Negeri). Mengenai isi kurikulum ketiga pendidikan madrasah selengkapnya dapat dibaca, misalnya, dalam Daulay, *Historisitas dan Eksistensi* ....., hlm. 79-81.

170 Daulay, *Historisitas dan Eksistensi* ....., hlm. 83-85.

Peraturan Pemerintah No.28 Tahun 1990. Pada bab III pasal 4 ayat (3) peraturan tersebut dijelaskan bahwa: "Sekolah dasar dan sekolah lanjutan tingkat pertama yang berciri khas agama Islam yang diselenggarakan oleh Departemen Agama masing-masing disebut Madrasah Ibtidaiyah, Madrasah Tsanawiyah, Madrasah Aliyah". Mengenai status Madrasah Aliyah ditegaskan dalam Keputusan Menteri Agama No.370 Tahun 1993, bahwa Madrasah Aliyah (MA) adalah Sekolah Menengah Umum yang berciri khas agama Islam yang diselenggarakan oleh Departemen Agama.[171] Realisasi kebijakan itu tercermin dalam program pilihan yang ditawarkan oleh Madrasah Aliyah Negeri/Swasta, yang secara umum ada empat macam, yaitu:

- A1 untuk program pilihan Ilmu-ilmu Agama.
- A2 untuk program pilihan Ilmu-ilmu Fisika.
- A3 untuk program pilihan Ilmu-ilmu Biologi.
- A4 untuk program pilihan Ilmu-ilmu Sosial.
- A5 untuk program pilihan Ilmu-Ilmu Budaya.

Dari kelima program pilihan itu, empat yang terakhir, yaitu A2, A3, A4 dan A5, jumlah bobot seluruh mata pelajaran agama hanya sekitar 23 %, selebihnya adalah mata pelajaran umum.[172] Dengan demikian dapat dikatakan, bahwa mata pelajaran agama yang berbobot 23 % itulah yang menjadi ciri khas Madrasah Aliyah sebagai Sekolah Menengah Umum.

Sebagai upaya perbaikan dan penyempurnaan pelaksanaan pendidikan pada Madrasah Aliyah Pilihan Ilmu-ilmu Agama, maka dibentuklah Madrasah Aliyah Program Khusus (MAPK) berdasarkan Keputusan Menteri Agama No. 73 Tahun 1987

171 *Ibid.*, hlm. 102.
172 *Ibid.*, hlm. 89.

tertanggal 30 April 1987.[173] Tujuannya adalah untuk menghasilkan siswa-siswa yang memiliki bekal pengetahuan dasar dalam ilmu-ilmu agama dan bahasa Arab yang diperlukan untuk melanjutkan ke jenjang pendidikan Islam yang lebih tinggi, atau dapat bekerja di masyarakat dalam bidang pelayanan keagamaan.[174] Untuk maksud tersebut, maka GBPP pada mata pelajaran tertentu, seperti fiqh, bahada Arab, tafsir-ilmu tafsir dan ushul fiqh, mengacu pada kitab-kitab berbahasa Arab sebagai buku teks pokok, sedang buku-buku paket sebagai penunjang.

Mengenai pendidikan Islam pada tingkat universitas, pendiri-annya telah dimulai sejak masa pra-kemerdekaan, tepatnya 8 Juli 1945 dengan bantuan pemerintah pendudukan Jepang, yang ditandai dengan berdirinya Sekolah Tinggi Islam di Jakarta. Sebagai rektor pertama adalah K.H.A. Kahar Muzakkir, sedangkan sekretarisnya adalah M. Natsir.[175] Lama studi 2 tahun untuk mencapi gelar Sarjana Muda, dan 4 tahun untuk mencapai gelar Sarjana. Sedangkan gelar Doktor dapat diperoleh setelah menulis tesis.[176]

Beberapa tahun kemudian muncul pemikiran di kalangan para tokoh Muslim untuk meningkatkan efektifitas dan fungsi STI yang sejak 10 April 1946 secara resmi pindah di Yogyakarta. Dari pemikiran itu kemudian melahirkan kesepakatan untuk mengubah STI menjadi sebuah universitas. Akhirnya pada tanggal 22 Maret 1948 Sekolah Tinggi Islam diubah menjadi Universitas Islam Indonesia dengan 4 fakultas, yaitu: Fakultas Agama, Fakultas

173 Pada perkembangan selanjutnya Madrasah Aliyah Program Khusus (MAPK) ini berubah nama menjadi Madrasah Aliyah Keagamaan (MAK).

174 *Ibid.*, hlm. 98.

175 Jarot Wahyudi (peny.), *Profil IAIN Sunan Kalijaga Yogyakarta 1951-2004* (Yogyakarta: SUKA Press, 2004), hlm. 6.

176 Hasbullah, *Sejarah Pendidikan Islam di Indonesia ...*, hlm. 198.

Hukum, Fakultas Ekonomi, dan Fakultas Pendidikan.[177] Pada perkembangan selanjutnya, Fakultas Agama pada Universitas Islam Indonesia tersebut dipisah dan dijadikan sebagai Perguruan Tinggi Agama Islam Negeri (PTAIN) dengan dua jurusan, Dakwah dan Qadla. Peresmiannya dilakukan pada 26 September 1951. Dengan alasan pengembangan dan peningkatan lembaga, maka pada tanggal 24 Agustus 1960 PTAIN digabung dengan Akademi Dinas Ilmu Agama (ADIA),[178] menjadi Institut Agama Islam Negeri (IAIN) yang berpusat dan berkedudukan di Yogyakarta. Pada saat diresmikan, IAIN terdiri dari empat fakultas, dua fakultas yaitu Ushuluddin dan Syari'ah berkedudukan di Yogyakarta, sedangkan dua fakultas sisanya yaitu Tarbiyah dan Adab berkedudukan di Jakarta.[179]

Sejak saat itu banyak daerah yang berkeinginan membuka fakultas sebagai cabang dari IAIN, hingga tercatat mencapai 18 buah. Kemudian pada tanggal 5 Desember 1963 diterbitkan Peraturan Presiden No. 27 Tahun 1963 yang isinya antara lain menyatakan bahwa sekurang-kurangnya tiga fakultas yang berbeda dapat digabung menjadi satu IAIN baru yang berdiri sendiri. Dengan ketentuan tersebut akhirnya berdirilah beberapa IAIN baru di berbagai daerah di seluruh Indonesia yang jumlahnya mencapai 14 buah, yaitu:[180]

1. IAIN Sunan Kalijaga Yogyakarta

177 Mahmud Yunus, *Sejarah Pendidikan Islam di Indonesia*, hlm. 288.

178 ADIA didirikan di Jakarta pada tanggal 1 Januari 1957, sebagai kelanjutan usaha mendirikan Sekolah Guru Agama Atas (PGAA) dan Sekolah Guru dan Hakim Agama (SGHA).

179 Jarot Wahyudi (peny.), *Profil IAIN Sunan Kalijaga Yogyakarta 1951-2004*, hlm. 9.

180 Hasbullah, *Sejarah Pendidikan Islam di Indonesia ...*, hlm. 200. Bandingkan dengan *Ibid.*, hlm. 8-9.

2. IAIN Syarif Hidayatullah Jakarta
3. IAIN Ar-Raniry Banda Aceh
4. IAIN Sunan Ampel Surabaya
5. IAIN Alauddin Ujung Pandang
6. IAIN Raden Fatah Palembang
7. IAIN Antasari Banjarmasin
8. IAIN Imam Bonjol Padang
9. IAIN Sunan Gunung Jati Bandung
10. IAIN Walisongo Semarang
11. IAIN Sumatera Utara Medan
12. IAIN Sultan Thaha Syaifuddin Jambi
13. IAIN Raden Intan Lampung
14. IAIN Sultan Syarif Qasim Pekanbaru.

Namun demikian, penggabungan fakultas-fakultas di daerah menjadi satu IAIN baru tersebut tidak berarti juga penyatuan lokasi di satu daerah tertentu, sebaliknya fakultas-fakultas itu tetap berada di daerah kelahirannya, dan hanya masalah kepemimpinan dan administrasi yang berubah dengan dipusatkan di IAIN induk yang baru. Pada perkembangan selanjutnya, pada tahun 1996/1997 fakultas-fakultas yang ada di daerah dilepas dari IAIN induk, dan berdiri sendiri dengan nama Sekolah Tinggi Agama Islam Negeri (STAIN).

Pada dekade 2000 hingga 2010 perkembangan kelembagaan Perguruan Tinggi Keagamaan Islam Negeri (PTKIN) bertambah pesat. Beberapa IAIN induk dikembangkan statusnya menjadi universitas dengan nama Universitas Islam Negeri (UIN), sedangkan STAIN yang ada di beberapa daerah dikembangkan

statusnya menjadi IAIN. Di samping itu di beberapa daerah yang sebelumnya baru berdiri fakultas cabang dari IAIN induk dan beberapa daerah yang belum memiliki lembaga pendidikan tinggi Islam kemudian didirikan STAIN. Sampai tahun 2018 jumlah PTKIN di seluruh Indonesia sebanyak 57 lembaga dengan rincian sebagai berikut: UIN sebanyak 17 lembaga, IAIN sebanyak 26 lembaga, dan STAIN sebanyak 14 lembaga. PTKIN yang ditingkatkan statusnya menjadi UIN adalah 14 IAIN yang disebutkan di atas ditambah 3 PTKIN yang sebelumnya STAIN, yaitu: UIN Sultan Maulana Hasanuddin Banten, UIN Maulana Malik Ibrahim Malang, dan UIN Mataram. Nama-nama UIN dan tempatnya seluruh Indonesia selengkapnya adalah sebagai berikut:

1. UIN Sunan Kalijaga Yogykarta
2. UIN Syarif Hidayaullah Jakarta
3. UIN Wali Songo Semarang
4. UIN Sunan Ampel Surabaya
5. UIN Sunan Gunung Djati Bandung
6. UIN Sumatera Utara Medan
7. UIN Sulthan Thaha Saifuddin Jambi
8. UIN Sulthan Syarif Kasim Riau Pekanbaru
9. UIN Sultan Maulana Hasanuddin Banten
10. UIN Raden Intan Bandar Lampung
11. UIN Raden Fatah Palembang
12. UIN Maulana Malik Ibrahim Malang
13. UIN Mataram
14. UIN Imam Bonjol Padang
15. UIN Ar-Raniry Banda Aceh

16. UIN Antasari Banjarmasin
17. UIN Alauddin Makassar.

D. Penutup

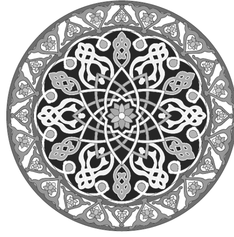
Berdasarkan uraian di atas dapat ditarik beberapa kesimpulan, yaitu:

1. Pendidikan Islam di Indonesia pada dasarnya telah dimulai sejak kedatangan Islam di wilayah Nusantara ini, namun masih dalam bentuk yang sangat sederhana dan bersifat informal. Pada tahap ini materi yang diajarkan sebatas pokok-pokok ajaran Islam, terutama tentang keimanan.
2. Sistem pendidikan Islam yang paling awal muncul adalah pendidikan langgar/mesjid, kemudian diteruskan pada jenjang pendidikan pesantren. Pada tahap ini, al-Qur'an merupakan materi utama dan pertama yang diajarkan, sebelum kemudian masalah-masalah praktek ibadah (fiqh) dan cabang-cabang ilmu keislaman yang lain.
3. Pendidikan Islam, khususnya pesantren, mengalami perkembangan yang cukup pesat seiring dengan lahirnya kerajaan-kerajaan Islam. Selain itu, pada tahap ini terjadi perkembangan intelektual yang juga sangat pesat sebagai akibat lancarnya hubungan antara Mekkah dengan Nusantara.
4. Seiring dengan tuntutan perkembangan zaman, pendidikan Islam mengalami pengembangan dan pembaharuan dengan diperkenalkannya sistem madrasah. Hal ini tidak berarti sistem sebelumnya tidak penting, namun justru ia menjadi inspirator sekaligus

titik tolak bagi lahirnya sistem madrasah itu.

5. Pada perkembangan selanjutnya, banyak berdiri sekolah-sekolah Islam, di samping madrasah, baik yang dikelola oleh masyarakat (swasta) maupun pemerintah (negeri). Di sisi lain, sistem pendidikan pada madrasah terus ditingkatkan dan diberdayakan, sehingga keberadaannya dipandang setara dengan sekolah-sekolah umum pada jenjang yang sama. Secara umum, pada tahap ini pendidikan Islam mengalami peningkatan yang cukup menggembirakan, baik kuantitas maupun kualitasnya. Peningkatan itu terjadi mulai jenjang pendidikan dasar, menengah, hingga perguruan tinggi. []

Wallâhu a'lam.



MENCETAK GENERASI UNGGUL BERPRESTASI DALAM PERSPEKTIF PENDIDIKAN ISLAM

Tidak dapat dibantah bahwa kondisi umat Islam dewasa ini, dalam berbagai bidang kehidupan tertinggal dari umat lain. Prof. Burhanuddin Daya (alm.) pernah mengatakan bahwa dari enam faktor kekuatan yang menjadi syarat keunggulan suatu bangsa (umat), yaitu politik, ekonomi, ilmu, iman, sosial-budaya, dan moral,[181] tiga yang pertama hampir-hampir tidak dimiliki oleh umat Islam. Kekacauan sosial akibat pergolakan politik, korupsi, kolusi, nepotisme, serta kemiskinan dan keterbelakangan menjadi citra negatif yang melekat pada umat Islam di berbagai belahan dunia.

Setiap muslim pada dasarnya memiliki potensi besar untuk menjadi pribadi yang unggul dan berprestasi. Hanya saja potensi itu belum dikelola secara baik, sehingga bukan kesuksesan yang

181 Burhanuddin Daya, ceramah yang disampaikan dalam Kuliah Program Doktor (S-3) tanggal 23 September 2004.

diraih, tetapi justru kemunduran dan keterbelakangan. Oleh karena itu, sudah saatnya umat Islam berupaya meraih kesuksesan tersebut dengan cara mengelola dan mengoptimalkan potensi besar yang dimiliki. Di sinilah pendidikan Islam dapat memainkan peran strategisnya. Lebih jauh, dengan memanfaatkan peran strategis itu sekaligus dapat mengklarifikasi pertanyaan sinis bernada sumbang yang sering mengemuka terkait dengan kemerosotan moral dan lemahnya daya saing umat: apa yang telah dilakukan oleh pendidikan Islam selama ini?

A. Menemukan Kembali Mutiara yang Hilang

Generasi muslim ideal yang dicita-citakan oleh pendidikan Islam adalah terwujudnya generasi yang sehat dan kuat jasmaniahnya serta berketrampilan, cerdas dan pandai akalnya, dan hatinya penuh iman kepada Allah.[182] Kondisi ini menunjuk kualitas pribadi seorang muslim yang penuh keunggulan karena jati diri ke-muslim-annya.[183] Istilah lain yang digunakan adalah muslim prestatif, yang digali dari sebuah ungkapan yang berbunyi "dia berprestasi, karena dia seorang muslim".[184] Jadi, ajektiva (sifat) "prestatif" yang dilekatkan pada kata muslim itu tidak hanya bermakna keberhasilan sebagai kata sifat semata-mata, tetapi juga bermakna sebagai kata kerja. Dengan kata lain, tolok ukur keberhasilan itu tidak hanya dilihat pada hasil akhirnya, tetapi juga prosesnya. Dengan demikian, hubungan antara variabel keberhasilan dan ke-muslim-an tidak terpisah, tetapi justru variabel eberhasilan bertumpu pada variabel ke-muslim-an.

---

182 Ahmad Tafsir, *Ilmu Pendidikan dalam Perspektif Islam*, (Bandung: Remaja Rosdakarya, 1994), hlm. 46.

183 Basyar Isya, "Prestasi: Sebutir Mutiara di Dasar Samudra" dalam Aa Gym, *Menjadi Muslim Prestatif* (Bandung: MQS Pustaka Grafika, 2002), hlm. 32.

184 *Ibid*. hlm. 30.

Inilah nilai keunggulan seorang muslim yang dapat diteladani dari pribadi Nabi Saw.

Nabi Muhammad Saw adalah manusia pilihan yang banyak memiliki keunggulan. Dalam sebuah sya'ir disebutkan bahwa perbandingan Nabi Saw dengan manusia lainnya adalah seperti *yakut* (permata) yang berada diantara bebatuan.[185] Meskipun bercampur dengan jenis batu yang lain, tetapi keunggulannya tetap memancar dan tidak akan hilang. Itulah sebabnya, dalam keyakinan Islam, Nabi Saw merupakan teladan terbaik sepanjang sejarah umat manusia. Al-Qur'an menyatakan: "*Sesungguhnya telah ada pada* (*diri*) *Rasulullah* (*Muhammad saw*) *itu suri teladan yang baik bagimu, ...*".[186]

Keutamaan Nabi Saw bagaikan samudra tak bertepi. Para ulama telah mencurahkan segala upaya untuk menggali keutamaan segi-segi kemanusiaan yang ada padanya. Meskipun mereka mampu mencapai pengetahuan itu seperlunya, namun sampai kini pengetahuan yang sempurna belum juga mereka capai.[187] Dan kalaupun pengetahuan itu telah dicapai, tetapi apa yang diketahui dari pribadi Nabi Saw tersebut tidak atau belum sepenuhnya diteladani.

Hal penting yang seringkali luput dari peneladanan umat Islam pada pribadi Nabi Saw adalah prestasi. Selama ini obyek peneladanan terfokus pada masalah ibadah dan akhlak. Inipun telah direduksi sedemikian rupa, sehingga dalam pelaksanaan

---

185 Sya'ir tersebut berbunyi: "*Muhammadun Basyarun lâ ka al-basyari, bal huwa ka al-yakuti bain al-hajari*"

186 Qs. Al-Ahzab[33]: 21.

187 Syaikh Muhammad Mustafa al-Maraghi, "Kata Perkenalan" dalam Muhammad Husain Haekal, *Sejarah Hidup Muhammad*, terj. Ali Audah (Jakarta: LiteraAntarNUsa, 1996), hlm. xxxi.

ibadah, dan akhlak pun, umat Islam masih jauh dari teladan yang diberikan oleh manusia paripurna itu. Mereka lupa, atau mungkin tidak menyadari, bahwa prestasi juga berkaitan erat dengan kedua hal tersebut. Ibadah dan akhlak akan dinilai dan dihargai berdasarkan kualitasnya. Begitu juga dalam urusan duniawi. Sebab orang yang mendapat predikat terbaik hanyalah orang yang paling berkualitas dalam sisi dan segi apapun.

Nabi Saw sangat memperhatikan masalah prestasi. Dalam ibadah shalat, misalnya, beliau selalu melaksanakannya yang terbaik. Sebuah riwayat menceritakan, bahwa kaki Nabi Saw sampai bengkak karena lamanya beliau melaksanakan shalat malam.[188] Konsep ih̲san yang dinyatakan Nabi Saw sebagai *"engkau mengabdi kepada Allah seolah-olah engkau melihat-Nya, jika engkau tidak melihat-Nya, maka sesungguhnya Dia melihat engkau",*[189] mengisyaratkan bahwa umat Islam harus berbuat yang terbaik dalam pengabdiannya kepada Allah. Sebab *ih̲sân*, yang secara harfiah berarti "berbuat baik", mengandung ajaran tentang penghayatan akan ke-Mahahadiran (*Omni present*) Allah dalam hidup, melalui penghayatan diri sebagai sedang menghadap dan berada di depan hadirat-Nya ketika beribadah.[190] Pada saat demikian, maka ibadah (dalam arti sempit maupun dalam arti luas) yang dilaksanakan akan diupayakan sebaik mungkin, bahkan bila perlu yang terbaik. Ini berarti, ih̲sân mengajarkan tentang

---

188 Al-Nawawi, *Syarh al-Arba'in al-Nawawiyah*, hlm. 6; Lihat juga: Abdullah Ba'lawi al-Haddad, *al-Nashâ'ih̲ al-Dînîyah wa al-Washâyâ al-Imânîyah* (Indonesia: Dâr Ih̲yâ' al-Kutub al-'Arabiyah, tt.), hlm. 17.

189 Hadis tersebut berbunyi: "*an ta'buda Allâh ka annaka tarâh fa in lam takun tarâh fa innahu yarâk*". Hadis riwayat Muslim dari Umar ibn al-Khaththab.

190 Nurcholish Madjid, "Islam, Iman dan Ihsan sebagai Trilogi Ajaran Ilahi" dalam Budhy Munawar-rachman (ed.), *Kontekstualisasi Doktrin Islam dalam Sejarah*, cet. II (Jakarta: Paramadina, 1995), hlm. 472.

hidup yang berkualitas dan memiliki nilai keunggulan (prestasi).

Demikian juga, sabda Nabi Saw yang menyatakan bahwa *"sesungguhnya amal itu sah* (*sempurna*) *hanya dengan niat",*[191] menunjukkan betapa kualitas dan nilai keunggulan menjadi hal terpenting dalam setiap aktifitas. Dalam bahasa populer, niat dapat dipahami sebagai motivasi. Salah satu aspek motivasi adalah dorongan berprestasi, yaitu dorongan untuk meningkatkan atau memenuhi standar keunggulan. Dengan demikian, ajaran tentang niat merupakan sisi lain dari sunnah Nabi Saw sebagai dasar normatif untuk mencapai prestasi dan keunggulan hidup.

Masih banyak nilai-nilai keunggulan yang dapat diteladani dari Nabi Saw untuk menjadi muslim berkualias dan berprestasi. Dalam sejarah Islam, nilai-nilai keunggulan itu pernah diteladani dan dipraktekkan oleh kaum Muslimin periode klasik dan pertengahan, sehingga mereka menjadi generasi unggul dan penuh prestasi. Banyak keberhasilan yang diraih oleh umat Islam pada periode ini, baik di bidang politik, ekonomi, kebudayaan, termasuk bidang filsafat dan ilmu pengetahuan.[192] Bahkan periode ini disebut-sebut oleh para sejarawan sebagai jaman keemasan Islam. Salah satu sebab kemunduran umat Islam di segala bidang sekarang ini adalah tercerabutnya umat dari ajaran Islam yang "asli",[193] sebagaimana dapat diteladani dari pribadi Nabi Saw.

---

191 Dalam hadis riwayat Bukhari dan Muslim dari Umar ibn al-Khaththab dijelaskan bahwa "*Sesungguhnya sahnya amal itu hanya berdasarkan niat*". Lihat al-Nawawi, *Syarh al-Araba'in al-Nawawiyah*, hlm. 5.

192 Uraian selengkapnya baca Harun Nasution, *Islam Ditjinjau dari Berbagai Aspeknya*, Jilid I, cet. V (Jakarta: UI-Press, 1985), hlm. 56-79.

193 Bandingkan dengan Nurcholish Madjid, *Islam Doktrin dan Peradaban*, cet. III (Jakarta: Paramadina, 1995), hlm. xli.

B. Dzikir dan Pikir sebagai Lokus Utama Pendidikan Islam

Pendidikan Islam antara lain didefinisikan sebagai "bimbingan yang diberikan oleh seseorang kepada orang lain agar ia berkembang secara maksimal sesuai dengan ajaran Islam".[194] Aspek bimbingan dan pembinaan dalam pendidikan Islam tersebut menyangkut tiga potensi manusia, yaitu jasmani, akal, dan hati peserta didik. Ketiga aspek tersebut merupakan potensi besar setiap orang untuk menjadi unggul dan berprestasi. Potensi tubuh (jasad) merupakan modal dasar untuk menghasilkan karya terbaik. Potensi otak (pikiran) merupakan modal untuk mengatur strategi yang paling jitu dan paling baik. Sementara kalbu (hati) mempersembahkan keikhlasan dan sikap tawakal terbaik sesuai dengan syariat agama. Aktualisasi ketiga potensi itu mewujud dalam bentuk ikhtiar, pikir dan dzikir. Sinergi dari ketiganya merupakan energi yang sangat besar yang dapat mendorong umat Islam mencapai keunggulan di puncak prestasi. Masing-masing dari ikhtiar, pikir, dan dzikir satu sama lain saling menopang. Ikhtiar tanpa pikir tidak akan mencapai hasil terbaik, karena pikir mampu memberikan strategi bagi keberhasilan ikhtiar. Begitu juga, ikhtiar tanpa dzikir tidak akan menghasilkan prestasi terbaik, karena dzikir merupakan bagian dari kesempurnaan ikhtiar.[195]

Nilai keunggulan yang dihasilkan dengan mendayagunakan potensi tubuh dan otak hanya bersifat duniawi, jika tidak dilakukan dengan benar. Hal pertama dan terpenting yang dapat membuat seseorang menjadi unggul dunia maupun akhirat adalah kejernihan berpikir. Dengan berpikir jernih, seseorang

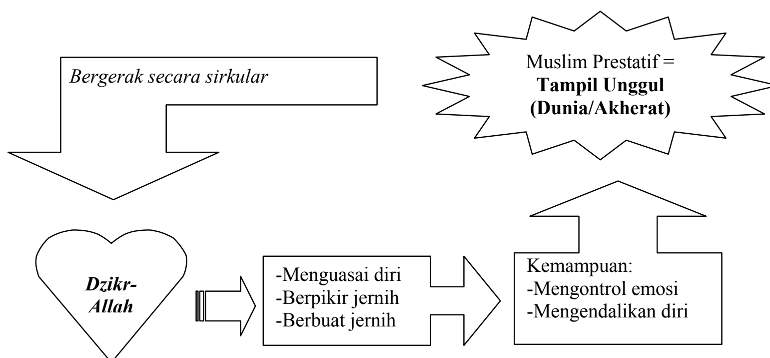
---

194 Ahmad Tafsir, *Ilmu Pendidikan dalam Perspektif Islam*, hlm. 32.

195 Aa Gym, "Penyejuk Qalbu" ceramah Ramadhan 1425 H disiarkan oleh ANTV, 15 Oktober 2004.

memiliki kemampuan mengontrol emosi dan mengendalikan diri, sehingga dapat berbuat dengan tepat.[196] Namun, untuk dapat menguasai diri, berpikir dan bertindak jernih, kunci utamanya adalah kemampuan berdzikir kepada Allah Swt dalam arti luas,[197] yaitu segala aspek yang dapat menambah ketaatan kepada Allah. Dengan demikian, pangkal tolak keunggulan duniawi dan ukhrawi adalah *dzikrullah*.

Hubungan logis antara dzikir, pikir, dan ikhtiar dapat diilustrasikan sebagaimana pada bagan berikut:



Seorang muslim, di samping memiliki potensi tubuh untuk ikhtiar dan otak untuk berpikir, juga memiliki kalbu untuk berdzikir. Dengan *dzikrullah*, seorang Muslim dapat meningkatkan kualitas pikir dan ikhtiar, sehingga menjadi lebih jernih (*ikhlash* = murni karena Allah Swt.).[198] Kualitas pikir yang

196 AA Gym, *Menjadi Muslim Prestatif*, hlm. 68.

197 *Ibid*., hlm. 69.

198 Hasil penelitian yang dilakukan Sabarudin tentang fungsi dzikir dalam perguruan beladiri tenaga dalam "walisongo Garuda Sakti" Yogyakarta, menunjukkan bahwa dzikir memiliki beberapa fungsi, yaitu fungsi psikologis, fungsi sosial, fungsi pendidikan dan dakwah, serta fungsi ibadah. Peningkatan kualitas pikir dan ikhtiar dapat terjadi pada fungsi psikologis.

jernih memungkinkan seorang Muslim dapat berpikir dengan teliti, cermat, dan tepat, serta penuh percaya diri dan optimisme. Sedangkan ikhtiar yang jernih mengandung arti bahwa segala aktivitas yang dilakukannya didasarkan pada nilai keimanan, tanpa pamrih dan tedensi apapun kecuali ridho Allah Swt., serta pasrah dan tawakal kepada-Nya. Perpaduan antara dzikir dan kejernihan pikir serta ikhtiar tersebut menjadikan seorang Muslim mampu mengontrol emosi dan mengendalikan dirinya,[199] sehingga dalam berpikir dan bertindak senantiasa dilaksanakan secara jitu dan terbaik. Inilah performa seorang Muslim Prestatif. Kondisi demikian bergerak mengembang-mengempis bergantung

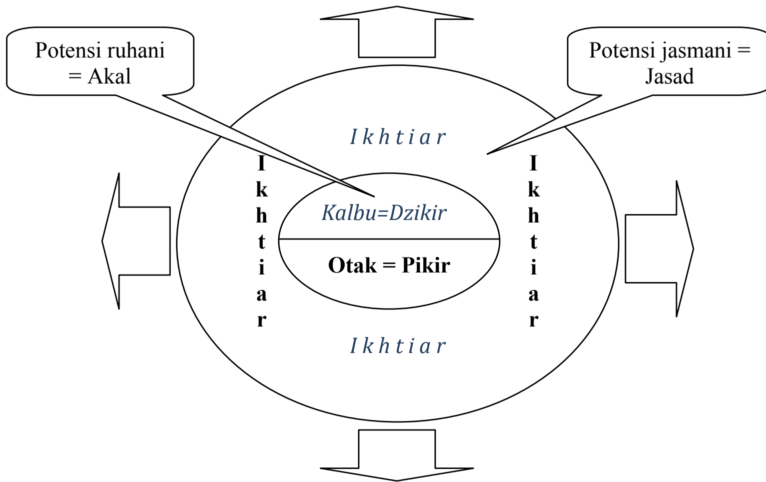
---

Menurutnya, dzikir dapat meningkatkan daya konsentrasi seseorang, sehingga dapat mencapai kondisi seimbang antara potensi-potensi yang ada dalam diri orang tersebut. Dzikir juga dapat meningkatkan rasa percaya (*self confidence*). Hal ini disebabkan adanya keyakinan atau kemantapan hati bahwa dengan pengamalan dzikir yang intensif, dirinya merasa semakin dekat dengan Allah Swt dan merasa bahwa Allah selalu di belakangnya serta akan selalu membantu di kala ia menghadapi suatu persoalan dan tantangan hidup. Di samping itu, dzikir juga dapat menyebabkan ketenangan jiwa. Hal ini terjadi, karena adanya kepercayaan bahwa "kekuatan ilahi" (kekuatan mutlak) hanya akan diperoleh seseorang apabila ia mempunyai jiwa yang murni, jauh dari sikap takabbur, atau merasa lebih kuat dari yang lain. Dengan demikian, dzikir (apalagi jika disertai do'a) mampu merubah mental dan pikiran seseorang, meningkatkan dan memperbaharui manusia, serta meninggikan derajatnya. Lebih lanjut baca: Sabarudin, "Fungsi Dzikir dalam Perguruan Beladiri Tenaga Dalam: Studi Kasus di Perguruan Beladiri Walisongo Garuda Sakti Yogyakarta", dalam *Jurnal Penelitian Agama*, vol. XI. No. 2 (Yogyakarta: Pusat Penelitian IAIN Sunan Kalijaga, 2002), hlm. 244-252.

199 Kemampuan mengontrol emosi sangat penting bagi kesuksesan seseorang. Bahkan menurut Daniel Goleman, orang yang berhasil mempopulerkan istilah "kecerdasan emosi" lewat bukunya *Kecerdasan Emosional: Mengapa Lebih Penting dari IQ?*, kecerdasan emosi memberikan kontribusi 80% terhadap kesuksesan sseorang, sedangkan 20% sisanya dari IQ. Baca: Anthony Dio Martin, *Emotional Quality Management* (Jakarta: Penerbit Arga, 2003), hlm. 21-26.

pada intensitas dzikir yang dilakukan.

Hubungan organis antara dzikir, pikir, serta ikhtiar sebagai potensi dasariah seorang muslim dapat digambarkan sebagai berikut:[200]



Ketika kalbu melakukan aktifitas dzikir, maka pikir sebagai aktifitas otak mengalami penjernihan transendental. Sebab, dengan dzikir seseorang selalu berada dalam ketentraman, ketenangan, dan kenyamanan hidup.[201] Dengan demikian, akan terbukalah tabir dan cakrawala berpikir yang lebih luas, sehingga memungkinkan bagi seorang muslim mampu melakukan ikhtiar (karya) sebaik dan seoptimal mungkin, dalam konteks duniawi maupun ukhrawi. Sebaliknya, jika kalbu tidak melakukan aktifitas dzikir, maka pikir akan mengalami "kegelapan" dari nilai-nilai

200 Diadopsi dari Musa Asy'ari, *Manusia Pembentuk Kebudayaan dalam al-Qur'an* (Yogyakarta: LESFI, 1992), hlm. 106, dengan diberi beberapa tambahan sebagai modifikasi.

201 Aa Gym, *Menjadi Muslim Prestatif*, hlm. 69.

transendental. Akibatnya seseorang tidak mampu melakukan ikhtiar (karya) terbaiknya, khususnya dalam konteks akherat. Sebab dia dapat dikuasai hawa nafsunya, dan pikirannya bekerja hanya untuk kepentingan pemuasan hawa nafsu tersebut.[202]

Hubungan antara dzikir dan pikir di atas selaras dengan pendapat Musa Asy'ari, bahwa pikiran dan kalbu berhubungan secara organis.[203] Lebih lanjut dikemukakan bahwa kesatuan aktifitas otak dalam bentuk pikiran dan aktivitas kalbu dalam bentuk dzikir, merupakan kesatuan aktivitas akal.[204] Dengan kata lain, meminjam istilah Erich Fromm, "akal mengalir dari perpaduan antara pemikiran rasional dengan perasaan".[205] Pikiran sebagai kerja otak berfungsi untuk memahami hal-hal fisik; alam dan manusia. Sedangkan dzikir sebagai kerja kalbu berfungsi untuk memahami hal-hal metafisik.[206] Menurut Fromm, jika dua fungsi ini dipisahkan, pemikiran memburuk menjadi aktifitas intelektual yang menderita schizoprenia,[207] sedangkan perasaan memburuk menjadi dorongan-dorongan neurosis yang merusak

---

202 Bandingkan Musa Asy'ari, *Manusia Pembentuk Kebudayaan dalam al-Qur'an*, hlm. 106.

203 *Ibid.*, hlm. 105. lebih lanjut baca Erich Fromm, *Revolusi Harapan* (*The Revolution of Hope*), terj. Kamdani (Yogyakarta: Pustakan Pelajar, 1996), hlm.40.

204 Selengkapnya baca, *Ibid.*, hlm. 99-112; baca juga Sir Muhammad Iqbal, *The Reconstruction of Religious Thought in Islam* (Lahore: Muhammad Ashraf, 1958), hlm. 15.

205 Erich Fromm, *Revolusi Harapan* (*The Revolution of Hope*), terj. Kamdani (Yogyakarta: Pustakan Pelajar, 1996), hlm.40.

206 Asy'ari, *Manusia .....*, hlm. 153.

207 Yaitu penyakit kejiwaan berupa suka mengasingkan diri. Menurut Fromm, pengalaman *schizoprenia* yang melampaui batas-batas tertentu akan menyebabkan penyakit dalam masyarakat. Lebih lanjut baca Fromm, *Revolusi Harapan*, hlm. 41.

hidup.[208] Ikhtiar pada dasarnya merupakan aktualisasi dari aktifitas kalbu dan otak. Oleh karena itu, keberhasilan dan keunggulan ikhtiar sangat bergantung kepada aktifitas kedua potensi dasar tersebut.

Di dalam al-Qur'an, Allah Swt menyatakan, bahwa *"sesungguhnya Allah tidak akan mengubah keadaan suatu kaum sehingga mereka mengubah keadaan yang ada pada diri mereka sendiri"*.[209] Ayat ini dapat dipahami bahwa perubahan pada skala sosial hanya dapat terjadi jika setiap individu yang merupakan bagian dari anggota masyarakat mengubah apa yang ada dalam dirinya, yaitu potensi dasar yang dimiliki setiap manusia; otak, kalbu, dan jasad.[210] Ketiga potensi itu merupakan sumber munculnya nilai-nilai dasar yang menyebabkan seseorang menjadi besar dan unggul, yaitu 1) kemampuan berpikir yang luar biasa, 2) mentalitas yang baik, 3) karakter yang seimbang, dan 4) kondisi fisik yang mendukung.[211] Tiga yang disebut pertama (yaitu: berpikir, mentalitas, dan karakter) bersandar pada otak dan kalbu. Selanjutnya dua dari tiga nilai-nilai dasar ini (yaitu: mentalitas dan karakter) merupakan nalai-nilai spiritual yang bersandar pada kalbu.

Kemampuan berpikir yang baik, akan menjadikan seseorang memiliki daya imajinasi dan analisa yang tajam. Sedangkan kondisi fisik yang mendukung memungkinkan seseorang untuk mengemban tugas-tugas besar dan berat. Namun kedua aspek ini tidak menjadi jaminan bagi keunggulan seorang muslim. Aspek yang sangat menentukan adalah mentalitas dan karakter.

208Fromm, *Revolusi Harapan*, hlm. 40.
209Qs. Al-Ra'd/13: 11.
210 Bandingkan dengan H.M. Anis Matta, *Model Manusia Muslim Pesona Abad ke-21* (Bandung: Syaamil, 2003), 120.
211 *Ibid.*, hlm. 88.

Mentalitas yang baik dapat menjadikan seorang muslim tidak mudah down, memiliki mekanisme pertahanan jiwa yang tinggi, sifat survive, kemampuan berkembang, dan kemampuan bersabar. Karakter yang seimbang akan melahirkan tindakan yang didasarkan pada kesadaran bahwa tindakan itu adalah pilihan yang benar.[212] Menurut al-Ghazali, tindakan yang lahir dari karakter seseorang akan muncul dengan tidak didahului oleh proses berpikir.[213] Dalam kondisi demikianlah maka hubungan yang terjadi antara aktifitas akal -- sebagai kesatuan aktifitas otak (pikir) dan kalbu (dzikir) -- dan aktifitas jasad (ikhtiar) bersifat organik.

Dalam kaitan di atas pendidikan Islam memiliki peran sangat strategis menyangkut optimalisasi tiga potensi dasar di atas. Hal ini dapat dilakukan dengan membekali peserta didik kemampuan intrapersonal dan interpersonal sebagai pra-syarat yang harus dimiliki untuk menjadi generasi unggul dan berprestasi. Pertama, membekali peserta didik kemampuan mengoreksi atau mengevaluasi diri dan sikap mentalnya. Kemampuan dan kesungguhan mengevaluasi diri juga menjadi salah satu cara untuk membangun kredibilitas[214]; salah satu karakter pribadi

212 *Ibid.*, hlm. 89.

213 *Ibid.*, hlm. 124.

214 Diantara faktor kredibilitas seseorang adalah kejujuran yang terbukti dan teruji. Dalam hal ini ada beberapa cara yang harus diperhatikan: 1) Jangan sekali-kali berbohong atau terpancing untuk menambah pembicaraan sehingga menjadi dusta walau dalam gurauan sekalipun; 2) Jangan mudah membuat janji; 3) Tepat waktu dalam segala hal; 4) Membiasakan diri memiliki data dan fakta yang jelas; 5) Memiliki kemampuan dan kesungguhan mengevaluasi diri; dan 6) Jangan patah semangat dan putus asa melihat masa lalu yang penuh dengan ketidakjujuran. Uraian selengkapnya baca AA Gym, *Membangun Kredibiltas*, cet. II (Bandung: MQS Pustaka Grafika, 2001), hlm. 7-14.

unggul. Hal ini dapat dilakukan dengan cara terus-menerus melakukan perenungan diri dan kemudian berusaha sekuat tenaga memotivasi diri.[215] Perenungan diri dimaksudkan untuk menemukan dan menyadari kekurangan-kekurangan diri. Sementara motivasi diri dimaksudkan untuk menumbuhkan semangat untuk memperbiki diri atau merubah kekurangan diri menjadi sesuatu yang bernilai dan bermakna.

Sehubungan dengan itu, pendidikan Islam juga harus memberikan wawasan yang luas dan kemampuan berpikir jauh ke depan. Seseorang akan kesulitan mengevaluasi dan memotivasi diri, jika dia memiliki wawasan yang sempit dan berpikiran pendek. Kemampuan mengevaluasi diri tidak akan muncul tanpa ditopang oleh wawasan yang luas. Sedangkan motivasi diri akan lahir, jika seseorang memiliki tujuan dan visi yang jelas dalam hidupnya; dan ini dapat terjadi jika dia memiliki wawasan luas dan berpikir jauh ke depan. Dengan kata lain, wawasan yang luas dan berpikir jauh ke depan akan melahirkan sikap evaluatif terhadap diri sendiri, serta tujuan dan visi yang jelas dalam hidupnya. Sementara tujuan dan visi yang jelas dapat menumbuhkan motivasi diri yang kuat guna mewujudkannya,[216] sehingga, pada gilirannya dapat melahirkan pikiran taktis dan strategis.[217]

Kedua, membekali peserta didik kemampuan membangun

---

215 Aa Gym, *Menjadi Muslim Prestatif*, hlm. 79.

216 Menurut Herbert L. Petri, motivasi adalah konsep yang dapat kita gunakan ketika kita menguraikan kekuatan yang bertintak pada atau di dalam suatu organisme untuk memulai dan perilaku langsung. Konsep motivasi juga digunakan untuk menjelaskan perbedaan di dalam intensitas perilaku. Perilaku yang lebih keras dianggap sebagai hasil dari tingkat motivasi yang lebih tinggi. Baca Herbert L. Petri, *Motivation: Theory and Research*, ed. II (California: Wardsworth Publishing Company, 1986), hlm. 3.

217 Aa Gym, *Menjadi Muslim Prestatif*, hlm. 80-81.

komunikasi sosial yang baik, sehingga wilayah pergaulan semakin luas, baik secara horisontal maupun vertikal. Kondisi lingkungan yang demikian memberikan kontribusi positif bagi pengembangan diri peserta didik untuk menjadi unggul.[218]

Sistem sosial memiliki pengaruh yang sangat besar bagi kemandirian dan aktifitas manusia. Sebagai ilustrasi, dapat dikemukakan kajian kritis yang dilakukan oleh Erich Fromm terhadap sistem masyarakat teknologis dewasa ini. Menurut Fromm, sistem seperti ini akan mereduksi manusia menjadi bagian dari mesin, yang diatur oleh irama dan perintah-perintahnya. Manusia akan diseret menjadi "homo konsumen"; orang yang mengkonsumsi penuh yang tujuannya hanyalah untuk memiliki sebanyak-banyaknya dan menggunakan lebih banyak. Salah satu karakteristik dan ciri patologis manusia yang menonjol dalam masyarakat yang demikian adalah kepasifan.[219] Manusia tidak menghubungkan dirinya sendiri dengan dunia secara aktif. Oleh karena itu, untuk membentuk peserta didik yang unggul sangat dibutuhkan sistem sosial yang bisa merangsang kreatifitas dan aktifitas. Yaitu, sistem sosial yang dapat memompa semangat mereka untuk menjadi "produsen" dan pelopor kamajuan; bukan hanya sebagai "konsumen" dan penikmat saja. Dan juga, sistem sosial yang dapat semakin meningkatkan kemampuan maupun mutu kepribadian mereka. Tetapi tidak kalah penting dari itu adalah kesadaran bahwa sistem tersebut tidak akan muncul dengan sendirinya, melainkan harus diusahakan dan diciptakan.[220]

Ketiga, membekali peserta didik kemampuan membangun jaringan dan kerjasama. Di dalam ajaran Islam, jaringan dan

---

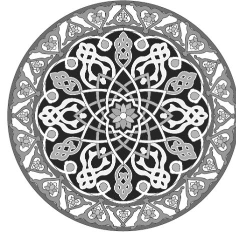
218 Bandingkan dengan Matta, *Model Manusia Muslim*, hlm. 138.
219 Lebih lanjut baca Fromm, *Revolusi Harapan*, hlm. 38-39.
220 Aa Gym, *Menjadi Muslim Prestatif*, hlm. 103-106.

kerjasama dapat sejajarkan dengan istilah silaturrahmi yang memiliki manfaat sangat besar, antara lain dapat mempercepat datangnya kebaikan, memperpanjang umur, dan memperbanyak rezki. Pengertian memperbanyak rezki memiliki dimensi yang sangat luas. Salah satu dimensinya adalah ilmu. Sebab, hikmah dari setiap pertemuan akan membangkitkan inspirasi bagi langkah-langkah ke depan, atau setidaknya dapat memberikan apresiasi lebih jauh tentang sisi lain dari suatu kehidupan. Hal ini penting agar setiap peserta didik bisa menyelisik diri mengenai bakat apa yang ada pada dirinya, yang bisa segera diasah dan dikembangkan, serta peluang-peluang apa saja yang ada di depannya yang bisa segera diraih.

C. Penutup

Demikianlah, pendidikan Islam sesungguhnya memiliki tanggung jawab besar sekaligus peran strategis dalam mewujudkan generasi masa depan yang unggul dan berprestasi. Di satu pihak pendidikan Islam dituntut mampu menjawab problematika kehidupan masyarakat modern berkaitan semakin meluasnya gejala dehumanisasi dan demoralisasi. Di pihak lain pendidikan Islam dapat menawarkan solusi bagi problem-problem keumatan dewasa ini dan mengupayakan terwujudnya kehidupan masyarakat yang lebih maju, berkarakter, dan berbudaya dengan menyiapkan generasi muslim masa depan yang memiliki keunggulan kompetitif penuh prestasi.

Wallâhu a'lam bi al-s̱awâb.



SAINS RELIGIUS DALAM PERSPEKTIF ISLAM

Di awal perkembangannya, sains modern di dunia Barat tidak berjalan mulus. Ia menghadapi perlawanan dari pandangan-dunia tradisional, dan yang paling berat datang dari kalangan agamawan (Kristen) yang teguh memegangi doktrin-doktrin Gereja. Kondisi inilah yang oleh Ian G. Barbour disebut sebagai pendekatan "konflik" dalam melihat hubungan sains dan agama.[221] Dalam hal ini, sains dan agama masing-masing berdiri sebagai musuh. Contoh klasik cukup populer dalam masalah ini adalah pandangan Galileo tentang sistem tata surya yang berseberangan dengan doktrin Gereja. Akibat konflik tersebut Galileo harus menghadapi hukuman mati di tangan para algojo.

Konflik yang terjadi antara sains dan agama tersebut pada dasarnya lebih disebabkan oleh perbedaan basis interpretasi keduanya. Basis interpretasi sains terletak pada kausalitas (*causality*), sedangkan interpretasi agama berbasis pada pemaknaan (*mea-*

221 Baca Ian G. Barbour, *Menemukan Tuhan dalam Sains Kontemporer dan Agama*, terj. Fransiskus Borgias (Bandung: Mizan, 2005), hlm. 18.

ning).[222] Meskipun perbedaan tersebut sangat tipis, tetapi hal itu dapat berpengaruh pada bangunan keilmuannya masing-masing, baik pada tataran epistemologis maupun metodologis. Para pemikir dan ilmuwan Barat berpikir bahwa nalar memiliki fondasi yang kokoh dalam dirinya sendiri, tanpa mesti merujuk kepada "realitas transenden". Itulah sebabnya, sains modern Barat terbangun dalam sikap "melawan" agama, dengan menyingkirkan agama dari konteks pencarian pengetahuan.

Selain pendekatan konflik, menurut Barbour ada tiga pendekatan lain dalam melihat hubungan sains dan agama, yaitu: independen, dialog, dan integrasi. Pendekatan independen memandang sains dan agama sebagai dua hal yang berbeda dan sama-sama asing yang bisa tetap ada sepanjang keduanya menjaga jarak. Pendekatan dialog melihat adanya kemungkinan membandingkan metode sains dan agama dalam memperoleh pengetahuan tentang dunia. Sementara pendekatan integrasi menganggap bahwa sains dan agama dapat menjadi patner secara sistematis dan ekstensif.[223]

A. Problematika Epistemologi Sains Modern

Munculnya disharmoni antara sains dan agama antara lain disebabkan oleh paradigma imperialistik rasionalisme dunia sains, sebagaimana tercermin dalam tujuan dan metodenya. Tujuan dari sains adalah untuk memahami alam (dunia),[224] sehingga manusia dapat menguasai dan memanfaatkannya. Caranya adalah dengan melakukan penyelidikan (*inquary*), sehingga dapat dicapai

---

222 Holmes Rolston, *Science and Religion: A Critical Survey* (New York: Random Haouse, tt.), hlm. 1.

223 Lebih lanjut baca Ian G. Barbour, *Menemukan*...., hlm. 18.

224 Ian G. Barbour, *Issues in Science and Religion* (New York: Harper Torchbooks, 1966), hlm. 149.

penemuan-penemuan baru. Suatu penemuan pada dasarnya tidak lepas dari adanya kombinasi antara elemen pengalaman, di satu pihak, dan elemen interpretasi, di pihak lain. Komponen pengalaman terdiri dari observasi-observasi dan data, sedangkan komponen interpretasi terdiri atas konsep-konsep, hukum-hukum dan teori-teori yang menggambarkan sisi teoritisnya. Pernyataan-pernyataan tentang keadaan dunia yang dihasilkan dengan cara observasi disebut sebagai "keterangan-keterangan observasi" yang bersifat tunggal. Semua itu menjadi dasar untuk menarik hukum-hukum dan teori-teori yang membentuk pengetahuan ilmiah yang mengandung keterangan umum yang disebut "keterangan-keterangan universal".[225] Cara penjelasan dari serangkaian keterangan tunggal terbatas ke pembenaran keterangan universal ini kemudian disebut cara penalaran *induktif*. Berbeda dengan cara penalaran *induktif* adalah penalaran *deduktif*. Studi tentang penalaran *deduktif* mengandung disiplin logika, yaitu menurunkan keterangan-keterangan observasi yang dapat dibenarkan dari teori-teori umum berdasarkan hukum korespondensi.

Menurut Barbour, meskipun induksi dan deduksi dapat menjelaskan secara akurat aspek-aspek pasti dari kegiatan ilmiah, tetapi keduanya menafikan keterangan-keterangan yang muncul dari "imajinasi kreatif" (*creative imagination*). Lebih lanjut Barbour mengatakan bahwa meskipun ada suatu logika untuk menguji teori, tetapi tidak ada logika dalam pembuatan teori tersebut, sehingga tidak ada resep yang dapat menjamin penemuan-penemuan yang benar-benar orisinil.[226]

Cara penalaran induksi dan deduksi tersebut merupakan

225 Lebih lanjut baca Chalmers, *Apa itu yang Dinamakan Ilmu*, terj. Redaksi Hasta Mitra (Jakarta: Hasta Mitra, 1983), hlm. 2-3.

226 Barbour, *Issues ....*, hlm. 142-143.

dasar bagi paradigma ilmu pengetahuan empiris-positivistik. Dalam paradigma ini, fakta obyektif hanya dapat diketahui berdasarkan penelitian empiris dengan menggunakan analisa rasional-logis. Hasil yang diharapkan adalah pengetahuan pasti tentang dunia nyata. Kecenderungan yang sering muncul dari paradigma ini adalah apa yang disebut Bernard Adeney-Risakotta sebagai "reifikasi". Menurut Peter Berger dan Thomas Luckmann, sebagaimana dikutip Adeney-Risakotta, reifikasi adalah "pemahaman tentang hasil dari perilaku manusia seolah-olah hasil tersebut adalah sesuatu yang tidak berasal dari perilaku manusia, melainkan adalah fakta alam, hasil dari hukum kosmos atau manifestasi kehendak Allah...".[227] Mirip dengan pandangan ini adalah paradigma "doktrinal-teologis" dalam pemahaman keagamaan.[228]

Sebagai lawan paradigma ilmu pengetahuan rasional-empiris adalah paradigma relativisme post-modern yang mengusung dekonstruksionisme sebagai alat analisisnya. Paradigma yang dikomandani oleh Michel Foucault dan Jacques Derrida ini ingin membebaskan manusia dari dominasi semacam hegemoni ilmiah atas definisi kenyataan. Menurut paradigma ini tidak ada kenyataan kecuali ide-ide yang diciptakan oleh manusia.

---

227 Bernard Adeney-Risakotta, "Mendialogkan Ilmu Sosial dan Humaniora dengan Ilmu Agama: Tantangan Pengembangan Kajian Islam" dalam *Hermeneia* Jurnal Kajian Islam Interdisipliner, Vol. 2 No. 1 Januari-Juni 2003, hlm. 10.

228 Istilah "doktrinal-teologis" ini dipinjam dari konsepsi Amin Abdullah tentang dimensi epistemologi keagamaan yang dipersandingkan dengan "kultural-sosiologis" dan "kritis-filosofis". Lebih lanjut baca M. Amin Abdullah, "Rekonstruksi Metodologi Agama dalam Masyarakat Multikultural dan Multireligius" dalam M. Amin Abdullah, dkk., *Rekonstruksi Metodologi Ilmu-ilmu Keislaman* (Yogyakarta: Suka-Press, 2003), hlm. 15-19.

Kenyataan yang disebut fakta tidak lebih daripada semacam ilusi, kesadaran palsu atau alat dominasi.[229]

Ketegangan dua paradigma itulah yang tampaknya berusaha didamaikan oleh Barbour dengan memunculkan wacana "imajinasi kreatif" dalam kegiatan ilmiah. Menurut Barbour, "imajinasi kreatif" sering muncul dari persepsi suatu analogi antara situasi-situasi yang tidak berhubungan sama sekali. Misalnya, Newton menghubungkan dua fakta yang sangat umum: jatuhnya apel dan perubahan bulan, sedangkan Darwin menampilkan suatu analogi antara ledakan penduduk dan daya hidup spisies binatang. Berdasarkan kenyataan tersebut Barbour sampai pada kesimpulan bahwa ada kesamaan antara kreatifitas ilmiah dan kreatifitas seni.[230]

Pendapat Barbour di atas bersinggungan dengan pendapat Suhrawardi tentang pemahaman persepsi (*sense perception*). Ada dua jenis pemahaman yang menjadi landasan ilmu pengetahuan, yaitu pemahaman internal dan pemahaman eksternal. Menurut Suhrawardi, pemahaman internal --yang terdiri dari lima macam—merupakan alat bantu untuk mensintesis informasi yang diperoleh melalui pemahaman eksternal. Fungsi inilah yang menjadi dasar bagi Quthb al-Din Syirazi untuk mengatakan bahwa pemahaman eksternal tidak bisa berfungsi tanpa pemahaman internal,[231] dan semua ilmu pengetahuan yang diperoleh melalui pemahaman eksternal tidak akan bisa diinterpretasikan dalam pikiran.

---

229 Lebih lanjut baca Dadang Rusbiantoro, *Bahasa Dekonstruksi ala Foucault dan Derrida* (Yogyakarta: Tiara Wacana, 2001).

230 Barbour, *Issues .....*, hlm. 144.

231 Mehdi Aminrazavi, "Pendekatan Rasional Suhrawardi terhadap Problem Ilmu Pengetahuan" dalam *al-Hikmah* Jurnal Studi-studi Islam No. 7. November-Desember 1992, hlm. 69.

Adapun kelima macam pemahaman internal tersebut adalah: (1) Daya "Common Sense" (*Hiss al-Musytarik*). Pemahaman ini menyimpan semua data dan membuat keputusan-keputusan tentang komponen-komponennya. (2) Daya "Fantasy" (*Khiyal*), merupakan daya imajinasi tempat menyimpan data setelah melewati "common sense". (3) Daya "Apprehension" (*Wahm*), merupakan daya yang menciptakan persepsi tertentu tentang benda-benda dan membuta seseorang bertindak sesuai dengan persepsi tersebut. (4) Daya "Imagination" (*Mutakhayyilah*). Daya ini memiliki dua fungsi; untuk membantu memfungsionalisasikan daya *wahm* dan untuk membantu proses penalaran atau agen pemikiran (*mufakkirah*). (5) Daya "Memory" (*Hafîdzah*), merupakan daya yang menyimpan semua informasi yang diterima dari pemahaman eksternal.[232] Daya "*imagination*" merupakan salah daya internal yang berfungsi membantu memfungsikan daya persepsi dan membantu proses penalaran. Mengomentari fungsi daya ini, Sayyid Ja'far Sajjadi menegaskan bahwa perkembangan sains dan teknologi tergantung pada kemampuan nalar kita dalam menerapkan daya ini.[233]

B. Sains dan Wahyu dalam Islam: Sebuah Kilasan Sejarah

Sejarah telah mencatat bahwa hubungan antara sains dan agama dalam Islam pernah mengalami disharmoni, meskipun tidak sampai terjadi konflik sebagaimana di dunia Barat. Paling tidak hal itu tampak dalam pandangan kaum Muslimin tentang hubungan iman dan ilmu, dengan hasil yang merugikan sains dan filsafat. Para ulama sebagai pemegang otoritas keagamaan mencoba memperlemah semangat pengkajian-pengkajian filsafat dan sains yang dilakukan secara perorangan dan independen.

232 Lebih lanjut baca *Ibid.*, hlm. 69-70.
233 *Ibid.* hlm. 70.

Kondisi ini pada gilirannya menyebabkan lahirnya dikhotomi keilmuan di dunia Islam. Sejak abad XI kaum Muslim sejak abad XI telah menerima pembagian ilmu menjadi dua, yaitu "ilmu-ilmu Arab" atau Islam dan "ilmu-ilmu kuno" (*'ulûm awâ'il*, yaitu ilmu orang-orang terdahulu/Yunani).[234] Hal ini sedikit berbeda dengan teori sains sebagai pelayan agama, seperti yang berkembang dalam Kristen.

Pembagian ilmu menjadi dua kelompok yang sama sekali terpisah tersebut benar-benar telah tertanam di benak kaum Muslimin. Kondisi ini tidak jarang menimbulkan konflik yang cukup tajam antara sains dan wahyu, baik pada tataran metodologi maupun nilai. Secara metodologis, perbedaan kedua kelompok ilmu itu ditunjukkan oleh istilah yang digunakan, yaitu ilmu-ilmu "rasional" (*ma'qûl*) untuk ilmu-ilmu yang berbasis sains, dan ilmu-ilmu "diwahyukan" (*manqûl*) untuk ilmu-ilmu yang berbasis wahyu. Pembagian ini pada gilirannya juga menyiratkan adanya perbedaan nilai. Ilmu-ilmu yang berbasis wahyu diklaim sebagai "ilmu-ilmu terpuji", sedangkan ilmu-ilmu yang berbasis sains (ilmu *awâ'il*) "ilmu-ilmu tercela".[235]

Dalam sejarah pemikiran Islam, upaya mempertemukan sains dan agama (baca: wahyu) telah lama diupayakan. Salah satunya dilakukan melalui penafsiran atas ayat-ayat al-Qur'an. Sebab, menurut sebagian kaum Muslim, wahyu al-Qur'an merupakan kitab suci yang muatan isinya sangat komplek. Di antara kompleksitas al-Qur'an itu berhubungan dengan masalah ilmu pengetahuan. Di sinilah kemudian muncul corak penafsiran ilmiah dalam tradisi tafsir al-Qur'an. Benih-benih munculnya

---

234 Aydin Sayili, "Sebab-sebab Kemunduran Sains dalam Islam", dalam *al-Hikmah* Jurnal Studi-studi Islam, No. 13, April-Juni 1994, hlm. 84.

235 Bandingkan dengan *Ibid*.

corak tafsir ini telah ada sejak masa Dinasti Abbasiyah, khususnya pada masa al-Ma'mun (w. 853 M), akibat penerjemahan kitab-kitab ilmiah dalam tradisi Yunani kuno. Tokoh yang paling gigih mendukung ide ini adalah al-Ghazali (1059 – 1111 M), yang secara agak panjang lebar mengulas kaitan antara wahyu al-Qur'an dan ilmu pengetahuan tersebut. Dia mengatakan, bahwa "segala ilmu pengetahuan, baik yang terdahulu (masih ada atau telah punah) maupun yang kemudian – baik yang telah diketahui maupun belum --, semua bersumber dari al-Qur'an al-Karim".[236]

Pandangan sebagaimana dikemukakan al-Ghazali tersebut mengilhami beberapa orang mufassir sesudahnya, diantaranya Fakhruddin al-Razi (w. 1209 M) dan Thantawi Jauhari (1870 – 1940 M), melakukan penafsiran terhadap kitab suci itu dengan pendekatan ilmiah. Hal serupa dilakukan oleh beberapa mufassir pada masa-masa berikutnya, seiring dengan perkembangan ilmu pengetahuan. Mereka berusaha memahami ayat-ayat al-Qur'an dengan kaca mata ilmu pengetahuan modern, lebih khusus dari sudut pandang penemuan-penemuan ilmiah di berbagai bidang, seperti biologi , kedokteran, fisika, dan astrofisika. Hasilnya, secara sepintas lalu, cukup menggembirakan, bahkan mengagumkan. Usaha semacam ini, bagi sementara kaum Muslimin, dapat lebih meneguhkan rasa keimanan terhadap kebenaran wahyu terakhir tersebut. Lebih dari itu, ia juga dapat menjadi semacam 'obat penawar' bagi rasa *inferior* yang secara umum menyelimuti, disadari atau tidak, sendi-sendi kehidupan kaum Muslimin. Dengan cara tersebut, seakan-akan mereka telah berhasil menunjukkan kepada dunia bahwa penemuan-penemuan ilmiah modern memiliki pijakan yang kokoh dalam

236 Al-Ghazali, *Ihyâ' 'Ulûm al-Dîn*, Jilid I (Beirut: Dâr al-Fikr, tt.), hlm. 301

ajaran Islam, yakni 'informasi ilmiah' al-Qur'an.

C. Sains Religius: Menuju Integrasi Sains dan Agama

Model penafsiran ilmiah terhadap ayat-ayat al-Qur'an sesungguhnya bukan jawaban yang tepat atas problem hubungan sains dan agama (baca: wahyu). Sebab yang diinginkan dalam hubungan itu bukan menemukan hukum korespondensi teori-teori sains dengan teks-teks wahyu,[237] tetapi mensinergikan keduanya dalam hubungan yang saling mendukung secara sistematis (*mutual support*). Meskipun keduanya harus dipandang sebagai aktivitas yang berbeda, tetapi wilayah aktivitasnya seharusnya tidak terpisah. Sains merupakan upaya manusia untuk memahami alam semesta yang mengelilinginya. Pemahaman atas dunia akan mempengaruhi cara hidup manusia, tetapi tidak berarti dapat membuat manusia menjadi lebih baik. Di sinilah agama tampil sebagai pesan yang diberikan Tuhan untuk membantu manusia mengenal-Nya, sehingga menjadikannya sadar akan tugas dan kedudukannya. Dalam konteks mengenal Tuhan itulah sains dan agama dapat menemukan kesatuan wilayah aktivitasnya.

Manusia pada dasarnya buta terhadap alam sekitar. Reaksinya terhadap alam hanyalah sekedar coba-coba yang bersifat untung-untungan. Dalam menghadapi alam, ia menggunakan *feeling* (perasaan) yang dipercayainya, yang boleh jadi didasarkan pada: (1) dugaan (pikiran), dan (2) kebiasaan (pengalaman).[238] Kepercayaan

---

237 Cara seperti ini mendapat penentangan dari sebagian ulama karena dianggap dapat menurunkan derajat kesucian wahyu (baca: al-Qur'an). Ini disebabkan adanya perbedaan yang tajam secara ontologis, di mana wahyu memiliki tingkat kebenaran mutlak, sedangkan sains bersifat nisbi. Jika cara itu dipaksakan akan sangat mungkin terjadi "pemerkosaan" teori-teori sains atas teks-teks wahyu.

238 Mudlor Ahmad, "Menelusuri Iman Manusia" dalam Majalah *Tarbiyah* IAIN Sunan Ampel Malang No. 41, Januari-Maret 1996, hlm. 46.

adalah perasaan bahwa sesuatu adalah nyata dan benar (*belief is the feeling that something is real and true*). Hal ini berlaku baik dalam sains maupun agama. Sehubungan dengan itu, sains dan agama dituntut dapat membangun kepercayaan yang dapat diandalkan berdasarkan logika penalaran dan pengalaman. Tanpa adanya kepercayaan, keduanya tidak dapat tegak dan diandalkan. Hanya saja jalan untuk membangun kepercayaan pada masing-masing pihak memiliki perbedaaan. Sains menggunakan metode ilmiah sebagai satu-satunya jalan yang dianggap paling andal menuju pengetahuan yang dapat dipercaya (bersifat induktif),[239] sementara agama mendasarkan pengetahuannya pada informasi wahyu (bersifat deduktif). Namun demikian, unsur kepercayaan dari kedua pendekatan itu bertumpu pada konsep yang sama pada manusia yang disebut akal.

Akal (Arab: *aql*) merupakan kesatuan aktifitas otak dalam bentuk pikiran (rasionalitas) dan aktivitas kalbu dalam bentuk dzikir (transendensi). Kedua organ itu berhubungan secara organis.[240] Dengan kata lain, meminjam istilah Erich Fromm, "akal mengalir dari perpaduan antara pemikiran rasional dengan perasaan".[241] Pikiran sebagai kerja otak berfungsi untuk memahami hal-hal fisik; alam dan manusia. Sedangkan dzikir sebagai kerja kalbu berfungsi untuk memahami hal-hal metafisik.[242] Menurut Fromm, jika dua fungsi ini dipisahkan, pemikiran memburuk

239 Ian G. Barbour, *Menemukan Tuhan ....*, hlm. 38.
240 Lebih lanjut baca Musa Asy'ari, *Manusia Pembentuk Kebudayaan dalam al-Qur'an* (Yogyakarta: LESFI, 1992), hlm. 99-112. Baca juga Sir Muhammad Iqbal, *The Reconstruction of Religious Thought in Islam* (Lahore: Muhammad Ashraf, 1958), hlm. 15.
241 Erich Fromm, *Revolusi Harapan* (*The Revolution of Hope*), terj. Kamdani (Yogyakarta: Pustakan Pelajar, 1996), hlm.40.
242 Asy'ari, *Manusia .....*, hlm. 153.

menjadi aktifitas intelektual yang menderita *schizoprenia*,[243] sedangkan perasaan memburuk menjadi dorongan-dorongan neurosis yang merusak hidup.[244] Itulah sebabnya, sains tidak dapat hanya bekerja dibawah kendali nalar rasional yang bertumpu pada kemampuan otak, dan agama tidak boleh hanya konsentrasi pada Realitas transenden yang lebih mengandalkan kerja kalbu. Keduanya harus saling menguatkan dan mendukung (*mutual support*), sehingga dapat tercipta sebuah sains yang religius.

Upaya menciptakan sains religius tersebut terasa sangat penting dan mendesak di tengah pesatnya perkembangan sains dan teknologi dewasa ini. Sebab, tercerabutnya etika religius dalam sains modern dapat menyebabkan de-personalisasi dan de-humanisasi yang sangat mencemaskan masa depan kehidupan manusia itu sendiri. Kasus kloning manusia merupakan bukti adanya kecenderungan ke arah dehumanisasi itu.[245] Oleh karena itu, merujuk pandangan Fazlur Rahman, manusia harus dibuat bertanggung jawab terhadap aktivitas dan karya-karyanya, termasuk dalam bidang sains.[246] Hal itu dapat dilakukan dengan cara, misalnya, menjadikan aktivitas saintifik (ilmiah) sebagai cara beribadah kepada Tuhan dalam proses pencarian religius. Pandangan Rahman ini didasarkan pada pengamatannya, bahwa sains modern telah disalahgunakan. Dalam banyak hal, menurut Rahman, ketika nafsu pembaruan dan penemuan akan sesuatu

---

243 Yaitu penyakit kejiwaan berupa suka mengasingkan diri. Menurut Fromm, pengalaman *schizoprenia* yang melampaui batas-batas tertentu akan menyebabkan penyakit dalam masyarakat. Lebih lanjut baca Fromm, *Revolusi Harapan*, hlm. 41.

244 Fromm, *Revolusi Harapan*, hlm. 40.

245 Baca *Republika* edisi Kamis, 10 Maret 2005, hlm. 3.

246 Baca Fazlur Rahman, “Islamisasi Ilmu Pengetahuan: Suatu Tanggapan”, dalam *al-Hikmah* Jurnal Studi-studi Islam No. 7 November-Desember 1992, hlm. 81.

yang baru terus ada pada manusia, dorongan untuk memecahkan masalah secara etis tidak berjalan seiring.[247]

Berdasarkan pemikiran Rahman di atas, maka ajaran tentang iman dapat menjadi alternatif bagi pemecahan masalah etika dalam sains. Sebab, ketika pentingnya etika mengawal perjalanan sains agar tidak mengancam kemanusiaan dengan depersonalisasi dan dehumanisasinya mulai disadari, pertanyaannya kemudian adalah etika macam apa yang harus mendasari sains tersebut? Pertanyaan ini muncul karena masalah etika termasuk wilayah filsafat moral, sehingga sebanyak aliran, sebanyak itu pula ukuran.[248] Akibatnya adalah ketidakpastian nilai yang menyelimuti proses ilmiah, dan pada tataran berikutnya perkembangan sains akan terkatung-katung dalam relativisme.

Ajaran tentang iman merupakan jawaban atas ketidakpastian itu. Sebab iman, yang dapat didefinisikan sebagai kepercayaan yang tertanam dalam lubuk hati dengan keyakinan yang kuat tanpa tercampuri oleh keraguan dan berperanan terhadap pandangan hidup atau amal perbuatan sehari-hari itu, mengandung nilai universal yang dapat menembus batas-batas teologis dan kultural tertentu. Pemahaman tentang makna iman universal inilah yang oleh filosof Jerman, Karl Teodor Yoeper, disebut sebagai iman falsafi. Menurutnya, iman falsafi berisi keyakinan bahwa Allah itu ada, manusia harus mampu memilih yang baik secara tak bersyarat, dunia bukan merupakan kenyataan terakhir, dan bahwa cinta kasih manusia merupakan suatu bukti adanya Allah.[249] Dalam

---

247 *Ibid.*, hlm. 82.

248 Jalaluddin Rakhmad, *Islam Alternatif*, cet. VII (Bandung: Mizan, 1995), hlm. 159.

249 Achmad Mudlor, "Iman dan Taqwa dalam Perspektif Filsafat" dalam Majalah *Tarbiyah* IAIN Sunan Ampel Malang No. 41, Januari-Maret 1996, hlm. 39.

konteks inilah iman memiliki peranan dan berpengaruh besar terhadap tindak laku manusia dalam segala aspek kehidupan manusia, termasuk dalam proses ilmiah.

Paling tidak ada empat tahap dalam proses ilmiah yang menuntut perlunya pertimbangan etis. Keempat tahap itu berturut-turut adalah pemilihan masalah ilmiah, penelitian ilmiah, keputuan ilmiah, dan penerapan ilmiah (teknologi).[250] Dalam pemilihan masalah, misalnya, seorang ilmuwan menentukan --berdasarkan konsepsinya-- fenomena alamiah mana yang penting untuk ditelaah dan mengapa fenomena tersebut bermakna (*significant*). Ia harus memutuskan, penting untuk siapa? Dirinya sendiri? Negaranya? Dunia bisnis? Umat manusia secara keseluruhan? Pertanyaan-pertanyaan inilah yang harus dijawab terlebih dahulu oleh ilmuwan dengan melibatkan pertimbangan etis yang didasarkan pada nilai keimanan.

Demikian juga dalam tahap-tahap proses ilmiah berikutnya, pertimbangan etis yang didasarkan pada nilai iman memiliki peran sangat penting.[251] Iman merupakan sumber nilai etis paling utama dalam segala aktivitas yang dilakukan oleh ilmuwan dalam proses ilmiah. Dengan kata lain, meskipun iman tidak berkaitan langsung dalam penciptaan sains, tetapi warna yang digoreskan kepadanya sangatlah nyata, baik pada tataran ontologis, epistomologis maupun aksiologis. Dengan iman, meminjam bahasa Fazlur Rahman, kita dapat menciptakan pemikir yang memiliki kapasitas untuk berpikir secara konstruktif dan positif.[252] Sebab, ketika aturan-aturan berpikir tidak dapat diberikan kepada para ilmuwan, nilai iman yang ada dalam dirinya dapat

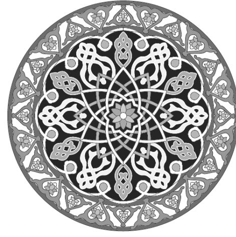
250 Rakhmad, *Islam*...., hlm. 161.
251 Lebih lanjut baca *Ibid*., hlm. 162-172.
252 Fazlur Rahman, “Islamisasi....., hlm. 91.

mengontrol setiap aktivitasnya.

Di sisi lain, dalam konteks ajaran Islam, melalui iman yang mengajarkan tauhid murni, semua jenis pendekatan terhadap realitas pada akhirnya dapat disatukan dan memperoleh makna finalnya dalam perenungan terhadap Wajah Tuhan di akherat. Labih dari itu, semangat keimanan juga dapat mendorong, membangkitkan, merangsang, dan mengilhami penemuan di bidang sains dan teknologi.[253] Dengan demikian, iman juga dapat dijadikan sebagai titik tolak bagi upaya mewujudkan hubungan sains dan agama yang integratif. Ketika integrasi sains dan agama yang dilandasi nilai-nilai keimanan dapat terwujud, maka pada saat yang sama sesungguhnya telah lahir sains religius. Pada tataran inilah sains religius sebagai wujud integrasi sains dan agama yang bertumpu pada nilai-nilai iman dapat menemukan fondasinya yang kokoh. []

Wallâhu a'lam

253 Rakhmad, *Islam*...., hlm. 148.



MU'AWIYAH IBN ABI SUFYAN (607-680 M) PENDIRI DAULAH BANI UMAYYAH

A. Pendahuluan

Daulah Bani Umayyah, sebagaimana dicatat dalam buku-buku sejarah, merupakan kelanjutan dari *al-Khilâfah al-Islâmiyyah*[254]; sistem pemerintahan yang pernah mengukir sejarah peradaban Islam selama kurang lebih 30 tahun sejak berakhirnya masa kenabian Muhammad Saw. Namun dalam perkembangannya, sistem itu kemudian berubah menjadi sistem kerajaan yang peralihan kekuasaannya dilaksanakan berdasarkan

---

254 Term *khilâfah* di sini lebih dikhususkan penggunaannya pada sistem pemerintahan yang ada pada masa *al-khulafâ' al-rasyidin*, yang berturut-turut meliputi masa pemerintahan Abu Bakar al-Shiddiq, Umar ibn al-Khaththab, Utsman ibn 'Affan, dan Ali ibn Abi Thalib. Hal ini merujuk kepada salah satu hadis Nabi Saw yang dikutip oleh Prof. Abu Zahrah dalam bukunya *Târîkh al-Madzahib al-Islamiyah* yang berbunyi: يدعب ةفالخلا نوثالث , ثم ريصت اكلم ادوضع Lihat Imam Muhammad Abu Zahrah, *Aliran Politik dan Aqidah dalam Islam*, terj. Abd. Rahman Dahlan & Ahmad Qarib, (Jakarta: Logos, 1996), h. 13.

keturunan. Keadaan tersebut menyebabkan perubahan dalam sistem pemerintahan, yang sebelumnya berbentuk "demokrasi" yang mengutamakan musyawarah, menjadi *monarchy heredetis* (kerajaan turun-temurun).[255]

Masa kekuasaan Daulah Bani Umayyah yang cukup panjang (+/- 91 tahun), merupakan salah satu faktor yang memungkinnya memberikan kontribusi yang besar bagi perkembangan kekuasaan Islam. Ekspansi wilayah kekuasaan Islam dilakukan secara besar-besaran. Islam sebagai agama juga turut menyebar ke pelbagai penjuru, seiring dengan perkembangan wilayah kekuasaannya. Pada saat itu daerah-daerah yang telah dikuasai meliputi: Spanyol, Afrika Utara, Siria, Palestina, semenanjung Arabia, Irak, sebagian dari Asia Kecil, Persia, Afghanistan, daerah yang sekarang disebut Pakistan, Rurkmenia, Uzbek dan Kirgis (di Asia Tengah).[256] Ekspansi yang dilakukan pada masa Daulah Bani Umayyah ini telah menempatkan Islam sebagai kekuatan politik dan militer yang kuat, sehingga menjadi negara adikuasa yang besar di masa itu.

Di samping itu, Daulah Bani Umayyah juga mempunyai kontribusi yang tidak kecil bagi tumbuh dan berkembangnya benih-benih kebudayaan dan peradaban Islam yang baru, walaupun lebih memusat kepada kebudayaan Arab.[257] Hal ini

---

255 Hasan Ibrahim Hasan, *Sejarah dan Kebudayaan Islam*, (Yogyakarta: Kota Kembang, 1989), h. 66.

256 Harun Nasution, *Islam Ditinjau dari Berbagai Aspeknya*, Jilid I, (Jakarta: UI-Press, 1985), h. 62.

257 *Ibid.*, h. 63. Kenyataan bahwa Dinasti Umayyah lebih banyak perhatiannya kepada budaya Arab juga diakui oleh W. Montgomery Watt. Ia menyatakan bahwa Dinasti Umayyah tidak menerapkan kebijakan untuk membuat asas Islam sebagai dasar bagi keputusan-keputusan administratif. Di bawah Dinasti Umayyah, negara Islam terutama didasarkan pada ide-ide Arab, sehingga Julius Wellhausen menyebutnya sebagai "kerajaan Arab".

merupakan konsekuensi logis dari persatuan berbagai bangsa di bawah naungan Islam, segera setelah dilakukan usaha-usaha ekspansi yang didominasi oleh orang-orang Arab. Kenyataan tersebut pada perkembangannya akan semakin memperkaya khazanah budaya dan peradaban Islam ketika sampai pada puncak kemajuannya.

Lahirnya negara besar Islam yang dikuasai oleh Bani Umayyah tersebut tentu tidak terlepas dari peran seorang tokoh yang telah meletakkan pondasi bagi berdirinya sebuah "bangunan" politik dan pemerintahan Islam yang baru. Ia adalah Mu'awiyah ibn Abi Sufyan (607-680 M), seorang Arab yang ahli politik dan pemerintahan, juga terkenal sifat cerdik dan *hilm*-nya.

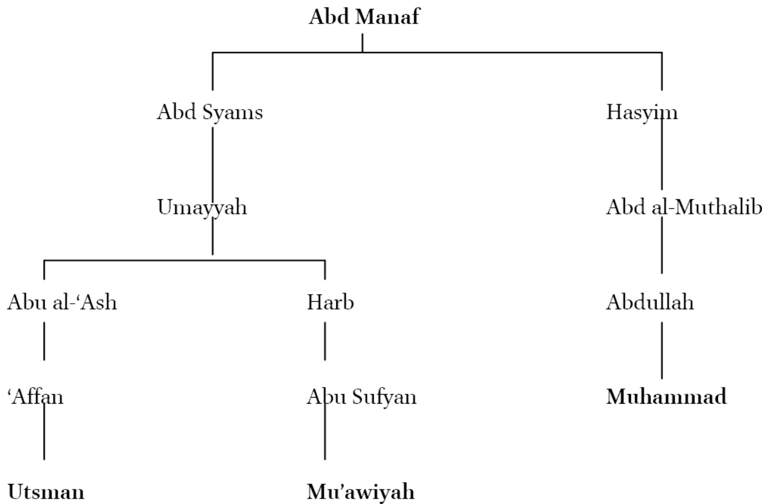
Bertolak dari uraian di atas, tulisan ini akan mencoba menelusuri sejarah berdirinya Daulah Bani Umayyah dan munculnya tokoh Mu'awiyah sebagai pendiri. Oleh karena itu pembahasannya hanya akan difokuskan pada tiga hal; biografi singkat Mu'awiyah ibn Abi Sufyan; melacak asal-usul Daulah Bani Umayyah; dan perjalanan menuju berdirinya Daulah Bani Umayyah.

B. Biografi Singkat Mu'awiyah ibn Abi Sufyan

Mu'awiyah ibn Abi Sufyan (607-680 M) nama lengkapnya adalah Mu'awiyah ibn Abi Sufyan ibn Harb ibn Umaiyyah ibn Abdi Syams ibn Abdi Manaf. Ia termasuk keturunan suku Quraisy. Ia juga masih mempunyai hubungan nasab dengan Rasulullah Saw. Garis keturunan mereka bersatu pada Abdi Manaf. Silsilah keturunannya secara lengkap adalah sebagai berikut[258]:

Lebih lanjut baca: W. Montgomery Watt, *Kejayaan Islam: Kajian Kritis dari Tokoh Orientalis*, terj. Hartono Hadikusumo, (Yogyakarta: Tiara Wacana, 1990), h. 57.

258 Dimodifikasi berdasarkan keperluan dari Jere L. Bacharach, *A Middle East*



Mu'awiyah ibn Abi Sufyan lahir di Makkah pada tahun ke-15 sebelum Nabi Saw hijrah ke Madinah (kira-kira tahun 607 M), dan wafat di Damaskus pada bulan April tahun 680 M.[259] Ia masuk Islam pada saat penaklukan kota Makkah, bersama-sama dengan penduduk Makkah lainnya.[260] Jadi ia bukan termasuk kelompok *al-sâbiqûn al-awwalûn* (orang-orang yang pertama kali masuk Islam). Namun demikian setelah keislamannya, ia menjadi salah seorang sahabat besar yang memiliki komitmen yang tinggi terhadap perjuangan Islam.[261] Komitmen keislaman yang ditunjukkan Mu'awiyah tersebut telah menarik simpati Nabi

---

Studies: Handbook, (London: University of Washington Press, tt.), h. 17-18.

259 Van Hoeve, *Ensiklopedi Islam*, (Jakarta: Ikhtiyar Baru, tt.), h. 247.

260 Ahmad Syalabi, *Sejarah dan Kebudayaan Islam*, terj. Mukhtar Yahya, Jilid 2, (Jakarta: al-Husna Zikra, 1995), h. 30.

261 Komitmen keislaman Mu'awiyah itu diantaranya dapat dilihat dari banyaknya hadis Nabi Saw yang diriwayatkannya, baik langsung dari Nabi Saw maupun dari para sahabat terkemuka dan dari saudara perempuannya sendiri – Habibah bint Abi Sufyan -, istri Nabi Saw dan lain-lain. Baca: *Ibid*.

Saw. Apalagi ia memiliki kemampuan baca tulis yang baik; suatu keahlian yang jarang dimiliki oleh kebanyakan orang pada saat itu. Oleh karena itu kemudian Nabi Saw memberikan penghargaan kepada Mu'awiyah berupa kepercayaan menjadi salah seorang anggota sidang penulis wahyu.[262]

Kepercayaan yang diberikan kepada Mu'awiyah tersebut pada sisi lain sesungguhnya merupakan usaha taktis yang dilakukan Nabi Saw untuk mengakomodasi seluruh kekuatan, sehingga terjalin hubungan yang lebih akrab antara orang-orang yang baru masuk Islam dengan beliau. Lebih dari itu, usaha tersebut dimaksudkan agar perhatian mereka kepada Islam dapat terjamin, dan agar ajaran-ajaran Islam benar-benar tertanam dalam hati mereka. Dengan demikian Islam menjadi lebih besar dan kuat sehingga memungkinkan tersebarnya dakwah dengan lebih baik.

Karir politik Mu'awiyah dimulai pada masa kekhalifahan Abu Bakar al-Shiddiq. Pada saat itu ia diperintahkan untuk memimpin pasukan yang dikirim ke kota Damaskus untuk diperbantukan kepada pasukan yang telah berada di sana di bawah pimpinan saudaranya, Yazid ibn Abi Sufyan, dalam rangka penaklukan daerah Syam. Mu'awiyah bertempur di bawah pimpinan saudaranya itu. Namun ketika terjadi penaklukan atas kota Sidon, Beirut dan lain-lain yang terletak di pantai Damaskus, ia sudah memimpin sendiri laskar Islam.[263]

Dalam bidang pemerintahan, ia terkenal sebagai seorang administrator yang baik dan seorang diplomat ulung yang amat cerdik. Mengenai hal ini, Nicholson dalam bukunya *History of Arabs*, sebagaimana dikutip Hasan Ibrahim Hasan, menilai bahwa

262 *Ibid.*
263 *Ibid.*

ia mempunyai ilmu tabiat manusia.[264] Dengan ilmu itu ia mampu menguasai dan membujuk pendirian orang-orang moderat dari semua golongan yang merupakan oposisinya.

Di samping mempunyai sifat cerdik dan panjang akal, ia juga kesohor dengan *hilm*-nya. Diceritakan bahwa ia sendiri sangat membanggakan sifat itu secara terang-terangan dan terkadang berlebihan. Suatu hari ia berbicara di majlisnya: "jika antara aku dan orang lain saling memperebutkan sehelai rambut, niscaya rambut itu tidak akan putus". Kemudian ditanyakan: " bagaimana hal itu terjadi?". Ia menjawab: "sebab jika mereka menariknya maka aku akan mengendorkannya, dan jika mereka mengendorkannya maka aku akan menariknya". Ia juga pernah berbicara dalam khutbahnya: "demi Allah, aku tidak akan menggunakan pedang terhadap orang yang tidak mempunyai pedang".[265]

Sifat *hilm* yang menjadi kebanggaan Mu'awiyah tersebut merupakan salah faktor yang ikut mendukung karir politiknya dalam menghadapi kawan maupun lawan. Bahkan ia mengklaim bahwa sifat *hilm* tersebut merupakan sifat khusus yang dimiliki oleh Bani Umayyah. Hal ini tercermin dari ucapannya: "jika seseorang dari Bani Umayyah tidak mempunyai sifat *hilm*, maka sungguh ia telah memisahkan diri dari nenek moyangnya dan ia telah menyalahi orang tuanya.[266]

Montgomery Watt dalam ulasannya mengenai sifat *hilm* ini menyatakan bahwa sifat *hilm* merupakan lawan dari sikap tergesa-gesa dan kurang pikir serta bertindak pada saat dipengaruhi oleh emosi. Kata itu berarti tidak mudah bingung, tetapi menimbang

---

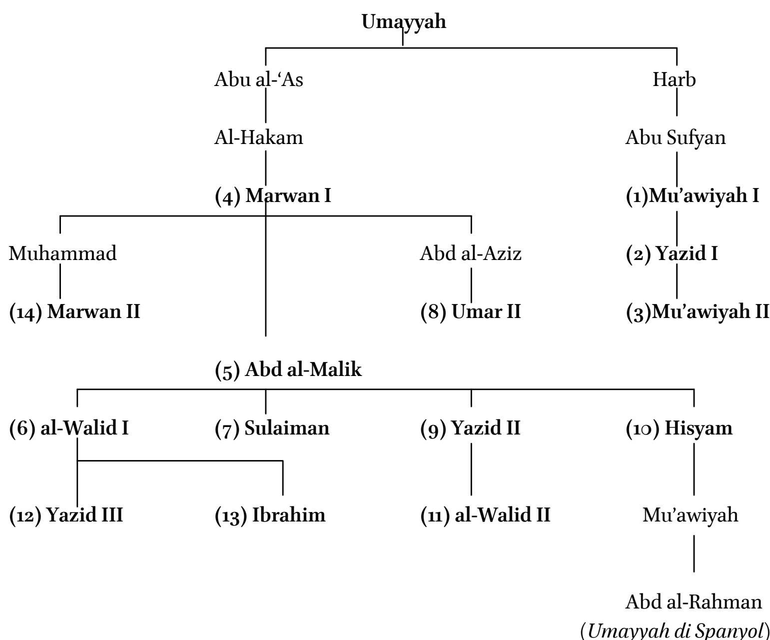
264 Hasan, *Sejarah.....*, h. 67.
265 Abbas Mahmud Aqqad, *Abqariyyat Mu'awiyah*, (Beirut: Mantsurat al-Maktabat al-Ashriyah, tt.), h. 53.
266 *Ibid.*, h. 55.

konsekuensi-konsekuensi dan implikasi-implikasi suatu tindakan sebelum benar-benar bertindak. Dalam satu aspek hal itu adalah kebajikan dari seorang pengusaha yang cerdik, tetapi dalam aspek lainnya hal itu menggambarkan kematangan watak. Mu'awiyah memiliki semua ini, dan pada saat yang bersamaan ia memiliki ketrampilan praktis mengendalikan orang-orangnya. Karena itu ia mampu mengatasi kesulitan-kesulitan yang timbul dalam kerajaan yang baru yang dibangunnya.[267]

C. Asal-usul Daulah Bani Umayyah

Sebagaimana telah disinggung di muka, Daulah Bani Umayyah adalah nama sebuah imperium besar pelanjut kekuasaan Islam yang pernah dipegang oleh *al-khulafâ' al-râsyidûn* yang empat; Abu Bakar al-Shiddiq, Umar ibn al-Khaththab, Utsman ibn 'Affan dan Ali ibn Abi Thalib. Penamaan bagi kerajaan baru yang dibangun oleh Mu'awiyah itu dinisbatkan kepada nama salah seorang pemimpin kabilah Quraisy di jaman jahiliyah, yaitu Umayyah ibn Abd Syams ibn Abd Manaf.[268] Pengambilan nama tokoh tersebut didasarkan pada garis keturunan raja-raja yang memerintah mulai dari Mu'awiyah (661-680 M) sampai Marwan II (744-750 M), yang semuanya berasal dari dua keturunan, Sufyaniyah dan Marwaniyah, dan bersatu pada asal yang sama, yaitu Umayyah ibn Abd Syams. Silsilah raja-raja yang pernah memerintah dinasti itu selengkapnya adalah sebagai berikut[269]:

267 Watt, *Kejayaan* ......, h. 18-19.
268 Syalabi, *Sejarah*....., Jilid 2, h. 24
269 Bacharach, *A Middle* ....., h. 18.



Keinginan Bani Umayyah untuk menjadi penguasa bagi kabilah-kabilah Arab, jika dirunut sejarahnya jauh ke belakang, sebenarnya telah ada sejak jaman jahiliyah sebelum Islam datang. Ketika itu antara Umayyah ibn Abd Syams dan pamannya, Hasyim ibn Abd Manaf, senantiasa terjadi persaingan dalam rangka memperoleh kepemimpinan dan kehormatan di tengah-tengah masyarakat Arab. Ambisi Umayyah tersebut bertambah kuat setelah melihat pada dirinya sudah terpenuhi tiga faktor yang memungkinkannya tampil sebagai penguasa yang dihormati. Di samping berasal dari keluarga terhormat, ia juga mempunyai cukup kekayaan dan sepuluh putra-putra yang terhormat di

masyarakat.[270] Ketiga faktor itu merupakan prasyarat yang harus dipenuhi oleh seseorang yang ingin memperoleh kekuasaan dan kehormatan. Namun ternyata semua itu belum cukup bagi Umayyah untuk mengalahkan pamor dan pengaruh Hasyim di mata masyarakat, sehingga ia harus meninggalkan Mekkah dan kemudian menetap di Siria dalam waktu beberapa tahun.[271]

Pada perkembangan selanjutnya, persaingan antara Umayyah dan Hasyim tersebut meningkat menjadi pertentangan dan permusuhan antara dua keturunan; Bani Umayyah dengan Bani Hasyim. Hal ini terutama sekali setelah datang agama Islam. Bani Umayyah dengan tegas dan terang-terangan menentang Rasulullah Saw dan usaha-usaha dakwahnya. Sebaliknya, Bani Hasyim menjadi penyokong dan pelindung Rasulullah, baik yang sudah masuk Islam atau yang belum.[272]

Pertentangan dan permusuhan antara Bani Umayyah dan Bani Hasyim baru berakhir setelah Rasulullah Saw dan para pengikutnya berhasil menaklukkan kota Mekkah yang dikenal dengan peristiwa *fath Makkah*. Dalam peristiwa itu orang-orang Bani Umayyah tidak menemukan jalan lain kecuali bergabung

---

270 Syalabi, *Sejarah* ....., Jilid 2, h. 24.

271 Kepindahan Umayyah dari Mekkah ke Siria (Syam) tersebut merupakan konsekuensi dari kekalahannya dalam perebutan kekuasaan dan kehormatan. Sebab, sebagaimana kebiasaan orang-orang jahiliyah pada saat itu, ketika antara Hasyim dan Umayyah terjadi pertentangan dan persaingan, keduanya mendatangi *al-kuhhân* (dukun/paranormal) untuk memberikan keputusan dengan syarat bagi yang menang berhak mengusir yang kalah keluar dari Mekkah selama sepuluh tahun. Lebih lanjut baca: Aqqad, *Abqâriyat* ....., h. 18.

272 Syalabi, *Sejarah* ....., Jilid 2, h. 24; lihat juga Muhammad Husain Haekal, *Sejarah Hidup Muhammad*, terj. Ali Audah, (Bogor: Litera Antar Nusa, 1996), h. 98-99.

dengan Nabi Saw dan menyatakan diri masuk Islam.[273]

Namun masuknya orang-orang Bani Umayyah ke dalam kelompok Nabi Saw tersebut bukan tanpa kendala. Terutama adalah kendala psikologis menyangkut harga diri mereka sebagai keluarga terpandang. Hal ini terlihat dari peristiwa masuk Islamnya salah seorang pemimpin mereka, Abu Sufyan ibn Harb, yang begitu berbelit-belit mengakui Muhammad Saw sebagai utusan Allah Swt. Abu Sufyan menegaskan bahwa untuk melakukan hal itu masih ada ganjalan dalam hatinya. Ia baru mau mengakui kerasulan Muhammad Saw setelah Abbas ibn Abd Al-Mutallib campur dan berbicara dengan Abu Sufyan disertai sedikit paksaan dan ancaman. Tetapi itupun masih dengan kompensasi politik tertentu yang diberikan Nabi Saw kepadanya atas saran Abbas. Kata Abbas: "Rasulullah, Abu Sufyan orang yang gila hormat. Berikanlah sesuatu kepadanya". Rasulullah menyanggupi permintaan itu dan memberikan jaminan bahwa: "barangsiapa datang ke rumah Abu Sufyan orang itu selamat, barangsiapa menutup pintu rumahnya orang itu selamat dan barangsiapa masuk ke masjid orang itu selamat".[274]

Bergabungnya orang-orang Bani Umayyah ke dalam Islam dan berakhirnya permusuhan mereka dengan Bani Hasyim tidak berarti ambisi mereka untuk meraih kekuasaan menjadi surut. Sebaliknya mereka secara diam-diam tetap mengincarnya sambil mencari strategi dan kesempatan yang tepat guna merealisasikan keinginan mereka itu.

Kesempatan yang ditunggu-tunggu itu akhirnya datang pada saat Utsman ibn Affan masuk dalam "tim formatur"

---

273 *Ibid.*, h. 25.
274 Haekal, *Sejarah* ....., h. 458.

(dewan musyawarah) yang bertanggungjawab memilih khalifah sepeninggal Umar ibn al-Khaththab. Mereka kemudian mendukung pencalonan Utsman sebagai khalifah secara terang-terangan sehingga akhirnya ia terpilih. Sejak itu mulailah Bani Umayyah meletakkan dasar-dasar untuk menegakkan "Khilafah Umayyah". Dan di masa pemerintahan Utsman inilah Mu'awiyah mencurahkan segala daya upayanya untuk memperkuat dirinya, dan menyiapkan daerah Syam untuk dapat menjadi pusat kekuasaan Islam di masa datang.[275]

D. Perjalanan Menuju Berdirinya Daulah Bani Umayyah

Di depan telah disinggung bahwa karir politik Mu'awiyah di mulai pada masa pemerintahan Abu Bakar al-Shiddiq, ketika ia diangkat menjadi pemimpin pasukan yang diperbantukan kapada Yazid ibn Abi Sufyan dalam penaklukan daerah Syam. Setelah berhasil memperoleh kemenangan - pada masa pemerintahan Umar ibn al-Khaththab -, yazid diangkat menjadi gubernur daerah Damaskus, sedangkan Mu'awiyah menjadi gubernur Yordania.[276]

Setelah Yazid ibn Abi Sufyan meninggal dunia, khalifah Umar menyerahkan bekas wilayah kekuasaannya, Damaskus, kepada Mu'awiyah. Keputusan Umar ini menjadi angin segar bagi Mu'awiyah, karena dengan demikian wilayah kekuasaannya menjadi bertambah luas. Ketika jabatan khalifah dipegang oleh Utsman, Mu'awiyah memperoleh hadiah istimewa. Seluruh daerah Syam diserahkan secara penuh di bawah kekuasaan Mu'awiyah. Dalam urusan pemerintahan, ia secara mandiri berhak mengangkat dan memberhentikan pajabat-pejabat pemerintahannya.[277]

---

275 Syalabi, *Sejarah* ....., Jilid 2, h. 27.
276 *Ibid.*, h. 30; bandingkan dengan Aqqad, *'Abqâriyyat* ....., h. 20.
277 *Ibid.*, h. 32; lihat juga Aqqad, *Abqâriyyat* ...., h.20-21.

Penyerahan seluruh daerah Syam kepada Mu'awiyah dengan pemerintahan otonom tersebut merupakan fenomena menarik jika dikaitkan dengan ambisi Bani Umayyah yang sudah tertanam sejak lama. Pertanyaan yang muncul adalah: mungkinkah kebijakan Utsman itu, dan kebijakan-kebijakannya yang lain dalam pengangkatan pejabat pemerintahan yang terkesan nepotis, bermuatan politik guna menggolkan ambisi Bani Umayyah tersebut? Barangkali sulit memastikan kebenaran jawabannya. Tetapi yang jelas hal itu telah melapangkan jalan bagi Mu'awiyah untuk memperkokoh kekuasaannya. Apalagi masa pemerintahan Utsman yang cukup panjang (+/- 12 tahun), tentu merupakan kesempatan yang baik bagi Mu'awiyah untuk mempersiapkan diri dan meletakkan dasar-dasar bagi berdirinya Daulah Bani Umayyah.

Menurut analisa Syalabi, penyerahan seluruh Syam tersebut sangat memungkinkan bagi Mu'awiyah untuk menjadi penguasa tunggal di daerah itu. Siapapun yang diangkat menjadi khalifah sesudah Utsman, dan apapun yang menyebabkan berakhirnya kekuasaan Utsman - baik ia mati dibunuh atau mati secara biasa -, Mu'awiyah tidak akan turun dari singgasana pemerintahannya di daerah Syam itu.[278] Sebab, secara politis ia telah mempunyai kedudukan yang kokoh dengan wilayah kekuasaan yang luas, dan ketika itu tidak seorangpun yang ingin merebutnya dan melepaskan wilayah tersebut dari kekuasaannya untuk diberikan kepada orang lain.[279]

Kedudukan Mu'awiyah semakin kokoh setelah banyak orang dari Bani Umayyah pergi ke Syam dan bergabung dengannya. Ketika Ali ibn Abi Thalib dinobatkan sebagai khalifah, ia bahkan

278 *Ibid.*, h. 31.
279 Aqqâd, *Abqâriyyat* ....., h. 21.

telah memimpin beribu-ribu orang dari keluarga Umayyah. Di samping itu banyak pula orang-orang Arab Siria yang ikut mendukung, karena mereka mempunyai anggapan bahwa dengan begitu akan dapat memajukan kepentingan mereka sendiri.[280]

Bergabungnya orang-orang Bani Umayyah maupun orang-orang Arab Siria itu jelas merupakan dukungan moral dan politik yang sangat besar bagi Mu'awiyah. Sebab, di samping hal itu akan menambah kuat kedudukannya, juga akan mengangkat pamornya di mata rakyat, dan pada saat yang sama dapat melemahkan lawan politiknya.

Kedudukan Mu'awiyah secara moral maupun politis yang sangat kuat itu tidak disia-siakan, dan digunakan untuk menentang kekhalifahan Ali. Ia memanfaatkan pembunuhan Utsman sebagai alat untuk melancarkan mosi tidak percaya terhadap Ali. Ia bangkitkan kemarahan rakyat untuk menuntut Ali agar menemukan dan menghukum para pembunuh Utsman, jika tidak maka ia balik menuduh Ali sebagai pembunuhnya.[281]

Mosi tidak percaya yang dilancarkan Mu'awiyah tersebut akhirnya berhasil memicu kemarahan rakyat yang ingin menuntut bela darah Utsman yang telah tertumpah, sehingga ketegangan yang mengarah ke perlawanan fisik tidak dapat dihindari.

Sejak itu mulai timbul serangkaian pertempuran antara pihak dan pihak Mu'awiyah. Pertempuran yang paling menentukan bagi masa depan kedua pihak adalah pertempuran yang terjadi di daerah Siffin, yang kemudian dikenal dalam sejarah sebagai perang Siffin. Dalam pertempuran itu Mu'awiyah mengalami

---

280 Syed Mahmudun Nasir, *Islam dan Konsepsi Sejarahnya*, terj. Adang Affandi, (Bandung: Remaja Rosdakarya, 1994), h. 197.

281 *Ibid.*

kekalahan telak atas laskar yang dipimpin Ali. Namun dengan kecerdikannya, atas nasehat mitra politiknya yang juga terkenal cerdik dan licik, Amr ibn Ash, ia berhasil merubah keadaan menjadi sebaliknya. Hal ini terjadi setelah pihak Ali menerima *tahkîm* (perwasitan) yang diusulkan oleh pihak Mu'awiyah. Akibatnya laskar Ali terpecah menjadi dua kelompok; kelompok pendukung setia Ali yang dikenal dengan sebutan Syi'ah dan kelompok yang memisahkan diri dari kelompok Ali yang dikenal dengan sebutan Khawârij. Sedangkan pihak Mu'awiyah semakin tegar dan militan karena "terinjeksi" oleh perpecahan di pihak Ali dan "diangkatnya" Mu'awiyah sebagai khalifah dalam peristiwa *tahkîm* itu.[282]

Setelah pertempuran di Siffin, kemudian terjadi beberapa pertempuran lagi yang dimenangkan oleh pihak Mu'awiyah. Sedangkan Ali, di samping mengalami penderitaan karena perlawanan kekuatan Mu'awiyah, ia juga menderita karena perlawanan dari kekuatan kaum Khawarij, dan juga pembelotan para pengikutnya di Irak. Perlawanan terhadap Ali terus memuncak sampai akhirnya ia terbunuh di tangan seorang Khawarij, Abdurrahman ibn Muljam. Segera setelah terbunuhnya Ali, orang-orang Irak kemudian mengangkat Hasan ibn Ali sebagai khalifah.[283] Namun karena Hasan tidak mempunyai pengalaman dalam politik dan pemerintahan, apalagi setelah tersiar kabar

282 Dalam peristiwa *tahkîm* itu disepakati bahwa baik Ali maupun Mu'awiyah harus sama-sama meletakkan jabatan, dan pemilihan bagi jabatan khalifah harus segera dilaksanakan. Tetapi ketika Abu Musa al-Asy'ari (wakil pihak Ali) menyatakan tentang peletakan jabatan Khalifah Ali, Amr ibn Ash (wakil pihak Mu'awiyah) langsung menerimanya, dan segera setelah itu ia menyatakan pengangkatan Mu'awiyah untuk mengisi kekhalifahan yang kosong. Baca: *Ibid.*, h. 199.

283 Muhammad ibn Jarir al-Thabari, *Târîkh al-Umam wa al-Muluk*, (Beirut: Dâr al-Fikr, 1987), h. 74.

bahwa panglima perangnya, Qois ibn Sa'd, mati terbunuh dalam pertempuran menghadapi Mu'awiyah di Syam, maka ia memilih berdamai dengan Mu'awiyah dengan syarat jaminan keamanan baginya.[284] Mu'awiyah kemudian mengirim surat balasan berupa secarik kertas kosong yang telah distempel di bagian bawahnya, dengan maksud agar Hasan mengisi sendiri syarat-syarat yang diinginkannya.[285] Hasan menerima baik tawaran itu. Kemudian ia mengajukan lima syarat, yaitu[286]:

1. agar Mu'awiyah tidak menaruh dendam terhadap seorangpun dari penduduk Irak.
2. agar Mu'awiyah menjamin keamanan dan memaafkan kesalahan-kesalaham mereka.
3. agar pajak tanah negeri Ahwas diperuntukkan baginya dan diberikan tiap-tiap tahun.
4. agar ia membayar kepada saudaranya, Husain, dua juta dirham.
5. pemberian kepada Bani Hasyim harus lebih banyak dari pemberian kepada Bani Abd Syams.

Tetapi tampaknya apa yang dilakukan Mu'awiyah itu tidak lebih dari tipu muslihat belaka guna mendapatkan jabatan khalifah. Sebab ketika Hasan menuntut Mu'awiyah untuk memenuhi syarat-syarat yang telah diajukan kepadanya, ia menolak memberikannya. Secara diplomatis Mu'awiyah berkata: "bagimu adalah apa yang telah kamu tulis dan kamu minta kepadaku pertama kali agar aku memberikannya kepadamu. Dan

284 *Ibid.*, h. 74-75.
285 *Ibid.*, h. 77.
286 Syalabi, *Sejarah* ....., h. 34-35.

aku telah memberimu ketika suratmu datang kepadaku".[287]

Akhirnya Hasan tidak memperoleh sedikitpun apa yang diinginkannya, sedangkan Mu'awiyah telah berhasil mencapai apa yang diharapkan sejak lama, yaitu jabatan khalifah. Pembaiatannya berlangsung pada bulan Rabi'ul Awwal tahun 41 H, segera setelah ia memasuki kota Kufah. Di sana ia bertemu dengan Hasan, dan Hasan pun turut membaiatnya bersama-sama dengan saudaranya, Husain, dan orang banyak yang lain. Peristiwa tersebut kemudian dinamakan "tahun persatuan", karena rakyat telah berada di bawah pimpinan seorang khalifah.[288]

Setelah Mu'awiyah memerintah +/- 8 tahun, tepatnya pada tahun 49 H, muncul gagasan tentang pengangkatan Yazid ibn Mu'awiyah menjadi putra mahkota. Gagasan tersebut pertama kali dimunculkan oleh al-Mughirah ibn Syu'bah, gubernur Kufah.[289] Bagai gayung bersambut, gagasan al-Mughirah tersebut disambut baik oleh Mu'awiyah, kerena sesungguhnya ia sudah lama menunggu kesempatan untuk menyatakan keinginan yang didam-idamkannya. Ketika kesempatan itu datang ia tidak menyia-nyiakannya, dan dipergunakan untuk mengetahui reaksi pemimpin-pemimpin yang lain. Mereka adalah Husain ibn Ali, Abdullah ibn Zubair, Abdullah ibn Umar, Abdurrahman ibn Abi Bakar dan Abdullah ibn Abbas. Meskipun para sahabat itu menentang gagasan tersebut dengan sengit dan menolak pengangkatan Yazid, tetapi keinginan Mu'awiyah tidak bisa dibendung lagi. Setelah melalui serangkaian negosiasi yang cukup

---

287 Al-Thabari, *Târîkh* ....., h. 78.

288 Syalabi, *Sejarah* ....., Jilid 2, h. 35.

289 Menurut sejarawan, gagasan al-Mughirah tersebut disampaikan kepada Mu'awiyah dalam rangka menghindari pemecatan terhadap dirinya yang akan dilakukan oleh Mu'awiyah.

alot yang diakhiri dengan pemaksaan dan kebohongan terhadap para tokoh yang lain, Mu'awiyah akhirnya berhasil meyakinkan rakyat untuk membaiat Yazid sebagai khalifah.[290]

Pembaiatan Yazid sebagai khalifah menjadi momentum yang sangat penting bagi upaya Bani Umayyah dalam merealisasikan cita-citanya. Bahwa peristiwa itu sekaligus menandai dimulainya "pemancangan tiang" dalam pembangunan imperium besar di masa datang; Daulah Bani Umayyah. Peristiwa itu juga menjadi titik balik bagi kehidupan baru dalam sistem pemeritahan Islam; sebuah sistem pemerintahan monarchi yang pergantian pemimpinnya dilaksanakan secara turun-temurun berdasarkan garis keturunan tertentu.

Jika dicermati kebijakan Mu'awiyah mengangkat Yazid sebagai putra mahkota yang akan menggantikannya sebagai khalifah, menunjukkan sikap seorang politikus yang memiliki wawasan jauh ke depan. Terlepas dari ambisi pribadi yang telah lama terpendam, hal itu dapat dipahami sebagai usaha protektif untuk menepis timbulnya kekacauan-kekacauan yang serupa dengan kekacauan sepeninggal Utsman akibat berebut kekuasaan. Karena itu ia mencoba mengadakan peralihan kekuasaan dengan cara damai, walaupun dalam rangka itu ia menghadapi sikap pro-kontra. Tetapi barangkali yang tidak diperhitungkan adalah sikap pro-kontra yang berhasil diredam dengan kekerasan dan kelicikan

290 Ketika Mu'awiyah mengetahui penolakan para tokoh sahabat terhadap pengangkatan Yazid, ia marah dan mengancam sambil berteriak: "Sediakan untuk masing-masing mereka ini dua orang penjaga dengan pedang terhunus. Jika nanti diantara mereka ada orang yang memotong pembicaraan saya di waktu saya berpidato, biarpun untuk menyatakan persetujuannya atau untuk menentang, maka kedua pengawal itu harus memotong leher orang itu dengan pedangnya". Lebih lanjut baca *ibid*., h. 49-52.

tersebut, di masa sesudahnya semakin meruncing, dan menjadi sebab timbulnya kekacauan-kekacauan baru yang tidak kalah menyedihkan[291]; suatu keadaan yang dikhawatirkan sebelumnya.

E. Penutup

Demikianlah, Mu'awiyah ibn Abi Sufyan adalah pendiri sejati Daulah Bani Umayyah. Untuk mewujudkannya, ia merintis jalan sangat panjang dan berliku yang penuh rintangan. Tetapi berkat kecerdikan - dan sedikit kelicikannya, yang ditopang oleh momentum yang tepat, ia dapat melewati berbagai rintangan yang dihadapi dengan mulus. Ia adalah seorang administrator yang baik. Sifat *hilm* yang menjadi kebanggaannya juga turut menopang keberhasilannya dalam menjalankan misi-misinya.

Sebagai "raja" pertama dari dinasti yang didirikannya, ia juga terbilang sukses. Masa pemerintahannya adalah yang paling cemerlang, masa kemakmuran dan kekayaan yang berlimpah-limpah. Keamanan dalam negeri terjamin, segala anasir yang bersikap permusuhan terhadapnya dapat dibasmi berkat moralnya yang tinggi, atau karena hadiah-hadiah, atau karena pedangnya yang tajam. Masa pemerintahan Mu'awiyah bukan saja suatu masa yang panjang, tetapi juga luas, penuh dengan faktor-faktor yang memungkinkan terbentuknya suatu negara besar dan bangsa yang sukses.[292]

---

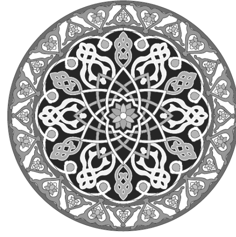
291 Pada masa pemerintahan Yazid ibn Mu'awiyah muncul banyak pemberontakan, seperti pemberontakan Husain ibn Ali, pemberontakan Abdullah ibn Zubair, serta pemberontakan penduduk Kufah dan Madinah. Selama 3 (tiga) tahun masa pemerintahannya peristiwa-peristiwa tragis dan menyedihkan juga muncul silih berganti. Mulai dari terbunuhnya Husain ibn Ali yang sangat mengenaskan di Karbala, pemerkosaan yang dilakukan tentaranya terhadap penduduk Madinah, dan perbuatan ceroboh tentaranya menggempur Ka'bah. Baca: *Ibid.*, h. 60-61.

292 *Ibid.*, h. 48.

Tetapi perlu juga digarisbawahi bahwa berdirinya Daulah Bani Umayyah pada dasarnya tidak dapat dilepaskan dari sejarah masa lampau nenek moyang Bani Umayyah yang selalu bersaing dengan Bani Hasyim untuk memperoleh kehormatan dan kekuasaan. Mereka menempuh berbagai macam cara untuk merealisasikan keinginannya itu, tetapi selalu kekalahan dan kegagalan yang mereka dapatkan. Ambisi mereka itu akhirnya menemukan jalan lempang ketika Utsman ibn Affan menjabat sebagai khalifah. Mu'awiyah yang pada saat itu telah menjabat sebagai gubernur Syam, langsung mendapat kekuasaan otonom di wilayah itu. Sejak itulah ia dan kelompoknya secara intensif melakukan berbagai upaya dalam rangka meletakkan dasar-dasar bagi terbentuknya sebuah dinasti. Dengan demikian dapat dikatakan bahwa Daulah Bani Umayyah pada hakekatnya telah mulai berdiri sejak pengangkatan Utsman menjadi khalifah.[293]

Wallahu a'lam bi al-shawâb.

293 *Ibid.*, h. 27.



AL-FITNAH AL-KUBRA DAN IMPLIKASINYA DALAM STUDI HADIS

A. Pendahuluan

Tidak dapat diingkiri bahwa kondisi sosial-politik suatu bangsa mempunyai pengaruh besar dalam perkembangan ilmu pengetahuan bagi bangsa tersebut. Menurut catatan sejarah peristiwa-peristiwa politik tertentu turut memberikan andil yang tidak kecil bagi arah perkembangan suatu ilmu pengetahuan. Ilmu pengetahuan modern Barat dewasa ini, misalnya, pada dasarnya juga merupakan buah dari perubahan kehidupan sosial-politik yang terjadi menjelang akhir Abad Pertengahan. Peristiwa politik sangat penting yang terjadi saat itu telah mengakibatkan konsekuensi jangka panjang dan berkaitan dengan pemberontakan otoritas temporer melawan otoritas kepausan. Sebuah insiden konkret yang menandai awal kecenderungan umum ini adalah penculikan para paus dan pemenjarakan mereka di Prancis pada abad ke-14 M.[294] Ilmu pengetahuan modern Barat sendiri lahir

294Seyyed Hossein Nasr, *Menjelajah Dunia Modern*, terj. Hasti Tarekat, (Bandung: Mizan, 1995), hlm. 199.

melalui suatu Revolusi Keilmuan pada abad ke-17 M pada saat filsafat Eropa memberontak melawan pewahyuan dan pandangan dunia agama.[295]

Di dunia Islam, peristiwa politik yang membawa pengaruh sangat besar bagi perjalanan sejarahnya terjadi pada 17 Juni 656 M (35 H) ketika khalifah ketiga, Utsman ibn Affan, terbunuh oleh pemberontak dari Mesir. Peristiwa inilah yang dikenal dalam sejarah Islam sebagai *al-Fitnah al-Kubra*. Tragedi memilukan itu tidak hanya berimplikasi dalam wacana politik saja, tetapi juga dalam wacana ilmu-ilmu keislaman tradisional, seperti teologi, fiqh dan hadis. Implikasi paling nyata dari tragedi tersebut adalah munculnya skisme (penggolongan), baik politis maupun teologis.[296] Dalam konteks ilmu-ilmu keislaman tradisional, khususnya hadis, *al-Fitnah al-Kubra* juga membawa implikasi yang sangat serius bagi perkembangan hadis dan studinya, yang diawali dengan munculnya hadis-hadis palsu (*mawḏû'ât*) di kalangan umat Islam. Oleh karena itu tepat kata Wellhausen, sebagaimana ditulis Mahmudunnasir, bahwa "kematian Utsman lebih membuka zaman baru daripada hampir (?) merupakan suatu peristiwa lain dalam sejarah Islam".[297]

B. Kilas Balik Peristiwa

Secara harfiyah *al-Fitnah al-Kubra* berarti "ujian / malapetaka besar". Peristiwa ini ditandai dengan terbunuhnya khalifah ketiga, 'Utsman ibn Affân, akibat ketidakpuasan sebagian kaum Muslimin

295 Ibid., hlm. 188.

296 Kajian lengkap mengenai hal ini baca, misalnya, Harun Nasution, *Islam Ditinjau dari Berbagai Aspeknya*, Jilid I & II, (Jakarta: UI-Press, 1985).

297 Syed Mahmudunnasir, *Islam Konsepsi dan Sejarahnya*, terj. Adang Affandi, (Bandung: Remaja Rosdakarya, 1994), hlm. 192.

atas sistem kekhalifahan yang dibangunnya.[298] Tetapi sebagian sejarawan menengarahi bahwa pemberontakan Abdullah ibn Zubair terhadap Ali ibn Abi Thalib yang juga melibatkan sahabat-sahabat besar -- Aisyah, Thalhah dan Zubair -- lebih tepat disebut sebagai *al-Fitnah al-Kubra*. Sebab pemberontakan itu merupakan peperangan yang pertama kali terjadi antara dua lasykar dari kaum Muslimin. Akibat peperangan ini berpuluh-puluh ribu kaum Muslimin gugur di medan laga.[299]

Sebagai perang saudara yang pertama kali terjadi, pemberontakan yang dilakukan Ibn Zubair pada dasarnya masih memiliki benang merah dengan peristiwa pembunuhan Utsman, terutama ketika pemberontakan itu melibatkan tiga orang sahabat besar di atas. Kepiluan hati yang dialami Aisyah atas kematian Utsman yang disusul pembaiatan Ali sebagai khalifah, telah membangkitkan rasa ketidaksukaannya kepada Ali yang lama terpendam.[300] Ibn Zubair tampaknya sangat jeli memanfaatkan kesempatan itu. Selanjutnya dia mulai melancarkan aksinya dengan menghasut Aisyah – bibinya – untuk menceburkan diri ke dalam peperangan melawan Ali yang kemudian dikenal dengan "perang Jamal" itu. Begitu juga dia pulalah yang mendorong ayahnya – Zubair – untuk mengambil bagian dalam peperangan tersebut.

---

298 Lihat Nurcholish Madjid, *Islam Doktrin dan Peradaban*, (Jakarta: Paramadina, 1995), hlm. 165; M. Arkoun & Louis Gardet, *Islam Kemarin dan Hari Esok*, terj. Ahsin Muhammad, (Bandung: Penerbit Pustaka, 1997), hlm. 69; Mahmudunnasir, *Islam* ….., hlm. 193-4.

299 Baca A. Syalabi, *Sejarah dan Kebudayaan Islam*, Jilid I, terj. Mukhtar Yahya, (Jakarta: Pustaka al-Husna, 1994), hlm. 287-297.

300 Menurut Syalabi motif keterlibatan Aisyah dalam perang saudara itu bukan semata-mata untuk menuntut balas kematian Utsman, tetapi lebih karena faktor Ali dan hasutan Abdullah ibn Zubair. Tetapi menurut hemat saya kepiluan hati Aisyah atas kamatian Utsman turut mempengaruhi keputusannya dalam peperangan itu. Lihat Ibid. 290.

Terlepas dari perbedaan mengenai peristiwa mana yang tepat disebut sebagai *al-Fitnah al-Kubra*, barangkali semua orang sepakat bahwa pembunuhan Utsman merupakan tragedi berdarah yang sangat merugikan dalam sejarah Islam. Sebab peristiwa itu telah memperkenalkan perang saudara yang turun temurun di kalangan kaum Muslimin.

Ada beberapa hal yang menyebabkan ketidakpuasan sebagian kaum Muslimin yang menyebabkan terbunuhnya Utsman itu. Pertama, hilangnya kedudukan dan pengaruh kaum Anshar di dalam kekhalifahan Utsman. Kedua, hilangnya reputasi, kedudukan dan pengaruh Bani Hasyim di dalam kekhalifahan Utsman. Ketiga, pengangkatan Marwan sebagai sekretaris negara. Keempat, pembuangan Abu Dzar al-Ghifari, salah seorang muslim paling saleh pada zamannya, ke Desa Rubzah.[301]

Di samping itu, ketidaktegasan Khalifah Utsman dalam kebijakan-kebijakannya serta pengangkatan para gubernur yang cenderung nepotis juga menjadi penyebab semakin kuatnya ketidakpuasan masyarakat terhadapnya. Nama-nama dari kerabat dekatnya yang diangkat menjadi gubernur bisa disebut antara lain: Sa'id ibn al-'Ash sebagai gubernut Basrah, Abdullah ibn Sa'd ib Abi Sarh sebagai gubernur Mesir, dan Abdullah ibn 'Amir sebagai gubernur Khurasan.[302] Satu lagi gubernur yang berasal dari keluarga dekat Utsman, yaitu Mu'awiyah ibn Abi Sufyan. Dia menjabat sebagai gubernur Syam sejak masa khalifah Umar. Pada masa Utsman daerahnya kekuasaannya bertambah luas kerena banyak daerah lain yang digabungkan kepadanya. Di samping itu dia juga memiliki pengaruh yang besar dan kewenangan

---

301 Mahmudunnasir, *Islam ...*, hlm. 190-1.

302 Ibn Hajar al-Asqalani, *al-Ishâbah fi Tamyîz al-Shahâbah*, (Beirut: Dâr Shâdir, 1328 H), hlm. 423.

memutuskan segala urusan secara mandiri.[303]

Rasa tidak puas terhadap Khalifah Utsman menjalar di Mesir, Kufah dan Basrah. Bahkan di Mesir menjadi lebih keras lagi, setelah Abdullah ibn Saba, seorang Yahudi dari Yaman yang telah masuk Islam karena kepentingan pribadi, memegang peranan utama dalam menciptakan opini publik di daerah itu. Dia mengatakan bahwa Utsman telah merampas kekhalifahan dari Ali. Dengan memperkenalkan pemikiran Yahudi tentang Mesiah ia menyatakan bahwa Ali akan datang sebagai seorang Mahdi (penebus dosa bagi dunia setelah kematiannya). Sebagai pengikut setia Ali, mayoritas penduduk Mesir dengan mudah mempercayai hasutan tersebut. Sebanyak 600 orang dari Mesir dan para pemberontak dari Kufah dan Basrah yang bergabung diperjalanan kemudian berbondong-bondong menuju Madinah untuk menyampaikan keluhan-keluhan mereka. Khalifah Utsman merespon positif keluhan-keluhan mereka dan mengangkat Muhammad ibn Abu Bakar, orang yang mereka pilih, sebagai gubernur Mesir.

Ketika mereka hendak kembali ke daerahnya, mendadak di tengah perjalanan mereka mendengar adanya sepucuk surat "misterius" memakai stempel Khalifah Utsman yang berisi perintah kepada gubernur Mesir yang lama untuk membunuh Muhammad ibn Abi Bakar, kepala rombongan, dan para pengikutnya. Mereka kemudian berbalik arah kembali ke Madinah dan menuntut penyerahan Marwan kepada mereka. Sebab menurut mereka Marwan-lah sesungguhnya yang menulis surat "misterius" itu.[304]

Terdapat keraguan tentang keabsahan surat itu, apakah ia

303 Syalabi, *Sejarah* ....., hlm. 299-300.
304 Mahmudunnasir, *Islam* ....., hlm. 192.

benar-benar ditulis oleh Utsman atau bukan. Dugaan keterlibatan Marwan dalam surat "misterius" itu diindikasikan oleh stempel Utsman yang ada di tangannya. Sebab sebagai skretaris utama Utsman,[305] Marwan adalah satu-satunya orang yang senantiasa membawa stempel itu. Jika benar dia yang menulis surat itu bisa diduga bahwa tujuannya adalah untuk melanggengkan dominasi kekuasaan Bani Umaiyah dalam pemerintahan yang dipermasalahkan tersebut. Kebenaran dugaan itu diperkuat oleh sikap Bani Umaiyah dalam menghadapi para pemberontak yang meluapkan amarahnya kepada Utsman. Tidak seorang pun dari mereka yang melakukan pembelaan terhadap Utsman yang sedang menjadi sasaran amarah itu. Menurut beberapa ahli sejarah tidak adanya pembelaan dari bani Umaiyah terhadap Utsman merupakan strategi politis untuk mengalihkan opini masyarakat bahwa perselisihan itu dipandang sebagai perselisihan khalifah dengan kaum Muslimin, bukan perselisihan kaum Muslimin dengan Bani Umaiyah.[306]

Untuk meredakan ketegangan kedua belah pihak, kemudian Ali ibn Abi Thalib berusaha menengahi yang menguntungkan Khalifah Utsman dan berusaha mencegah mereka melakukan kekerasan. Akan tetapi para pembangkang itu tidak bisa diajak bicara. Khalifah Utsman pun tidak setuju menyerahkan kerabatnya, Marwan, kepada mereka. Oleh karena itu mereka kemudian mengepung rumah Khalifah Utsman, sampai akhirnya dua orang bangsa Mesir berhasil membunuhnya ketika dia sedang membaca kitab suci al-Qur'an.[307]

Peristiwa pembunuhan Khalifah Utsman itu memiliki dampak

---

305 Ibid. hlm. 188.

306 Syalabi, *Sejarah* ....., hlm. 280.

307 Kajian selengkapnya baca Syalabi, *Sejarah* ....., hlm. 272-280; Mahmudunnasir,

yang sangat luas dalam perjalanan sejarah Islam, yang sebagian diantaranya masih terasa sampai sekarang. Pertama, peristiwa itu mengukuhkan pengertian bahwa khalifah bertanggung jawab terhadap orang-orang Islam atas tindakan-tindakannya, dan dia dapat dipecat seandainya dia gagal melaksanakan kewajiban-kewajibannya; tentu saja bukan dengan cara kekerasan dan pembunuhan. Kedua, membangkitkan semangat kesukuan Arab yang telah lama hilang. Ketiga, menyebabkan kota Madinah kehilangan pamor kekuasaannya, sementara kota-kota profinsi seperti Kufah dan Damaskus menjadi semakin menonjol. Keempat, memecah belah persatuan dan kesatuan umat Islam, khususnya antara Bani Umayyah dan Bani Hasyim. Peristiwa itu juga telah memperkenalkan perang saudara yang turun-temurun di dalam Islam, yang pada gilirannya memberi peluang munculnya skisme (penggolongan) di dalam tubuh umat Islam, terutama setelah terjadi peristiwa *tahkîm*, yang ditandai dengan lahirnya golongan Syi'ah, golongan Mu'awiyah dan golongan Khawarij.[308]

C. Implikasi *al-Fitnah al-Kubra* dalam Perkembangan Hadis

Hadis, yang oleh mayoritas ulama dinyatakan sebagai sinonim dari istilah Sunnah, adalah sabda, perbuatan, sifat (watak

---

Islam ...., hlm. 191-2.

308 Syi'ah adalah madzhab politik yang pertama kali lahir dalam Islam. Madzhab ini muncul pada akhir masa pemerintahan 'Utsman, kemudian tumbuh dan berkembang pada masa 'Ali ibn Abi Thalib. Sementara Khawarij adalah suatu golongan yang muncul ketika terjadi peperangan antara pasukan 'Ali dan Mu'awiyah yang diakhiri dengan peristiwa *Tahkîm*. Golongan ini tidak memihak Ali maupun Mu'awiyah bahkan justru menentang keduanya. Prinsip mereka yang paling populer adalah "Tidak ada hukum kecuali hukum Allah". Kajian lengkap mengenai masalah ini baca, misalnya, Imam Muhammad Abu Zahrah, *Aliran Politik dan Aqidah dalam Islam,* terj. Abd.Rahman Dahlan & Ahmad Qarib, (Jakarta: Logos, 1996), hlm. 22-85; Mahmudunnasir, *Islam* ..., hlm. 193.

budi atau jasmani); atau tingkah laku Nabi Muhammad Saw, baik sebelum menjadi Nabi maupun sesudahnya.[309] Berdasarkan hal ini, maka segala sesuatu yang tidak bersumber dari Nabi saw dan diklaim sebagai hadis sesungguhnya tidak dapat dikatakan sebagai hadis. Begitu juga tidak ada seorangpun sepeninggal Nabi saw yang memiliki otoritas untuk menyampaikan sesuatu yang diatasnamakan kepadanya. Bahkan Nabi saw mengancam siapa saja yang secara ceroboh berani membuat kedustaan atas namanya untuk bersiap-siap masuk ke dalam neraka.[310] Tetapi ancaman Nabi saw itu tampaknya hanya efektif bagi generasi awal saja sampai akhir paroh pertama dari abad I H. Setelah itu sebagian orang mulai berani membuat hadis-hadis palsu dengan berbagai motif, sehingga kemurnian hadis pun ternoda oleh perkembangan itu.

Menurut para ulama hadis (*muhadditsûn*) peristiwa pembunuhan Khalifah Utsman yang kemudian dikenal sebagai *al-Fitnah al-Kubra* itulah yang merupakan titik tolak perkembangan hadis-hadis palsu (*mawd̲û'ât*).[311] Munculnya hadis-hadis palsu (*mawdû'ât*) itu dimulai pada tahun 41 H pada masa kekhalifahan Ali ibn Abi Thalib, ketika umat Islam saling bermusuhan antara kelompok/ golongan yang satu dengan yang lain. Faktor yang mendorong

---

309M.M. Azami, *Hadis Nabawi dan Sejarah Kodifikasinya*, terj. Ali Mustafa Yaqub, (Jakarta:Pustaka Firdaus, 1994), hlm. 14.

310 Hadis tersebut berbunyi: ("barang siapa berdusta atas namaku maka hendaklah ia bersiap-siap menempati tempat duduknya di neraka"). Menurut *muhadditsîn* hadis ini berstatus *mutawâtir lafdzî*. Baca Muhammad Ajaj al-Khathib, *Us̲ûl al-H̲adîts: Ulûmuh wa Mus̲t̲alah̲uh*, (Beirut: Dâr al-Fikr, 1989), hlm. 301.

311 Yaitu hadis yang tidak bersumber dari Nabi Saw tetapi diklaim berasal dari beliau, yang disampaikan secara serampangan oleh orang yang tidak bertanggung jawab. Muhammad 'Ajâj al-Khatîb, *al-Sunnah Qabl al-Tadwîn*, Cet. II, (Beirut: Dâr al-Fikr, 1971), hlm. 190.

munculnya pemalsuan hadis tersebut adalah kebutuhan untuk membela suatu kelompok/golongan dan untuk menyerang kelompok/golongan yang lain. Dengan lain perkataan bahwa faktor utama penyebab munculnya hadis-hadis palsu adalah faktor politik yang dikemas dalam nuansa agama.[312]

Seperti telah disinggung di muka, setelah peristiwa pembunuhan Khalifah Utsman umat Islam kemudian terpecah ke dalam tiga golongan politik, yaitu Syi'ah, Mu'awiyin dan Khawarij. Masing-masing golongan berusaha mempertegas dan mengukuhkan jati dirinya dengan mendasarkan pemikiran-pemikirannya pada al-Qur'an dan Sunnah. Untuk maksud tersebut tidak jarang mereka melakukan pentakwilan terhadap ayat-ayat al-Qur'an maupun Sunnah Nabi Saw, jika di dalam kedua sumber ajaran itu tidak ditemukan nash *sharih* yang mendukungnya. Dalam rangka itu pula mereka kemudian melangkah terlampau jauh dengan menyampaikan hadis-hadis yang tidak diucapkan Nabi Saw tetapi diklaim sebagai bersumber dari beliau.[313] Hal terakhir ini mereka lakukan jika pentakwilan terhadap keduanya tidak dapat dilaksanakan.

Menurut Ibn Abi al-Hadîd dalam *Syarh Nahj al-Balâghah*, sebagaimana dikemukakan 'Ajâj al-Khathîb, golongan yang pertama melakukan kebohongan terhadap hadis-hadis Nabi Saw adalah golongan Syi'ah, khususnya Syi'ah Rafidhah.[314] Mereka membuat berbagai hadis palsu untuk mengunggulkan golongannya. Di

---

312 Subhi al-Shalih, *Ulûm al-Hadîts wa Mustalahuh*, (Beirut: Dâr al-'Ilm li al-Malâyin, 1977), hlm. 266-7. Bandingkan dengan al-Khathib, *al-Sunnah* ....., hlm. 194.

313 Ibid, hlm. 188.

314 Hal ini dipertegas oleh pernyataan Ibn al-Mubarak bahwa "agama adalah milik Ahlu Hadis, Ilmu Kalam dan *Hilah* (rekayasa hukum) adalah milik Ahlu Ra'yi, sedangkan kebohongan adalah milik golongan Rafidhah".

samping itu mereka juga membuat berbagai hadis palsu yang berisi rasa permusuhan terhadap golongan yang lain. Hal yang sama juga dilakukan oleh golongan yang menjadi rivalnya itu, dan begitu seterusnya.[315] Banyak sekali hadis palsu yang telah dibuat oleh orang-orang Syi'ah. Di antaranya adalah hadis-hadis yang dibuat untuk mendukung pemikiran-pemikiran mereka serta mengokohkan golongannya, hadis-hadis yang dibuat untuk menghormati 'Ali, dan hadis-hadis yang dibuat untuk mencela Mu'awiyah dan Bani Umayah. Sehubungan dengan ini 'Amir al-Sya'bi bahkan pernah mengatakan bahwa "belum pernah ada seorangpun di dalam umat ini (Islam) yang didustakan sebagaimana kedustaan yang dilakukan terhadap Ali ibn Abi Thalib.[316]

Sebagai contoh hadis tentang keutamaan Ali sepeninggal Nabi Saw yang berbunyi:

> (*"Sesungguhnya saudaraku, pembantuku, penggantiku dari keluargaku, sebaik-baik orang yang aku tinggalkan setelah aku, orang yang akan menunaikan hutangku dan orang yang akan menyampaikan janjiku adalah Ali ibn Abi Thalib"*).[317] Sanad hadis ini secara berturut-turut adalah sebagai berikut: Abu Manshur ibn Khair – al-Jauhari – al-Daruqutni – Abu Hamim ibn Hiban al-Basti – Muhammad ibn Sahl ibn Ayyub – Amar ibn Raja' – Ubaidullah ibn Musa – Mathar ibn Maimun al-Iskafi – Anas ibn Malik – Nabi saw. Dalam sanad hadis itu terdapat nama Mathar ibn Maimun al-Iskafi. Orang ini

---

Lihat Abu al-Faraj ibn al-Jauzi, *Kitâb al-Mawdû'ât*, ed. Abd al-Rahman Muhammad 'Utsman, (Beirut: Dâr al-Fikr, 1983), hlm. 338.

315 Ibid, hlm. 195.

316 Al-Khathib, *al-Sunnah* ....., hal. 196.

317 Ibn al-Jauzi, *Kitâb* ....., hlm. 347.

menurut Ibn Hibban banyak meriwayatkan hadis *mawdû'*, sehingga riwayatnya tidak dapat diterima.[318]

Demikian juga hadis tentang keutamaan Ali dalam hal keilmuan yang berbunyi:

(*"Saya adalah kota ilmu dan Ali adalah pintunya. Maka barang siapa menginginkan ilmu hendaklah ia mendatangi pintunya"*).[319] Hadis ini diriwayatkan dalam beberapa jalur, salah satunya berasal dari Ibn Abbas. Riwayat dari Ibn Abbas itu sendiri melewati 10 jalur, di antaranya adalah: Abu Manshur Abdurahman ibn Muhammad – Abu Bakar Ahmad ibn Ali ibn Tsabit – al-Husein ibn Ali al-Shomiri – Ahmad ibn Ali al-Shomiri – Ibrahim ibn al-Hadhrami – Ja'far ibn Muhammad al-Baghdadi al-Faqih – Abu Mu'awiyah – al-A'masy – Mujahid – Ibn Abbas. Menurut Ibn Hibban, Ja'far ibn Muhammad al-Baghdadi tertuduh telah mencuri hadis ini.[320]

Kelompok lain menganggap hadis di atas dan hadis-hadis lain yang sejenis cenderung merendahkan derajat Abu bakar al-Shiddiq, Umar ibn al-Khathab, Utsman ibn Affan dan Mu'awiyah ibn Abi Sufyan. Oleh karena itu mereka kemudian membuat hadis palsu tandingan untuk mengangkat derajat tokoh-tokoh sahabat tersebut.[321] Sementara itu ada kelompok yang memiliki niat baik dengan berusaha tidak terlibat dalam pertentangan berbagai kelompok yang saling mengunggulkan diri satu sama lain. Mereka bermaksud bersikap netral dan berlaku adil terhadap semua golongan, dengan tidak membeda-bedakan tokoh-tokoh sahabat besar yang ada. Tetapi dalam usaha ini mereka pada

318 Ibid.
319 Ibid, hlm. 350.
320 Ibid, ….., hal. 354.
321 Baca kajian selengkapnya dalam al-Khathib, *al-Sunnah* ….., hlm. 199-201.

akhirnya juga terjebak ke dalam pemalsuan hadis-hadis Nabi saw meskipun, dengan niat baiknya itu, mereka berprasangka telah melakukan kebaikan.

Pada perkembangan selanjutnya, upaya pemalsuan hadis-hadis Nabi saw tersebut tidak hanya dilakukan dengan motif politik saja, tetapi juga didasarkan pada motif-motif yang lain. Seperti upaya untuk menghancurkan Islam dari dalam sebagaimana yang dilakukan oleh orang-orang Zindiq, fanatisme kesukuan dan kedaerahan, upaya untuk menarik perhatian umat (orang awam) sebagaimana yang dilakukan oleh para tukang cerita, perbedaan madzhab fiqh dan teologi, serta upaya-upaya para penjilat untuk menyenangkan hati para pejabat.[322] Demikianlah, upaya pemalsuan hadis itu pada ahkirnya bukan hanya bersifat insidental dan tanpa perencanaan, tetapi telah berkembang menjadi sebuah gerakan yang sistematis dan terencana.[323]

D. Perkembangan Studi Hadis Pasca *al-Fitnah al-Kubra*

Gerakan pemalsuan hadis-hadis Nabi saw tersebut pada dasarnya sangat menodai Islam sebagai ajaran. Tetapi pada sisi lain gerakan itu sesungguhnya menjadi sebuah *moment* yang sangat penting bagi perkembangan ilmu-ilmu keislaman tradisional, khususnya dalam studi hadis. Dalam bidang yang disebut terakhir, paling tidak hal itu telah menggugah kesadaran para sahabat, tabi'in dan ulama-ulama setelah mereka untuk mencurahkan segala daya dan upaya demi kemurnian hadis-hadis Nabi saw yang telah dinodai oleh puluhan ribu, bahkan telah mencapai ratusan ribu hadis palsu.[324]

---

322 Baca Ibid, hlm. 202-218.
323 Ibn al-Jauzi, *Kitâb* ....., hlm. 9.
324 Lihat al-Khathib, *al-Sunnah* ....., hlm. 219. Bandingkan dengan Ibn al-jauzi,

Untuk menanggulangi meluasnya penyebaran hadis-hadis palsu di kalangan masyarakat para ulama kemudian membuat kaidah-kaidah yang dapat dipergunakan oleh masyarakat untuk mengenali hadis-hadis palsu tersebut. Kaidah-kaidah tersebut mengacu kepada dua unsur utama sebuah hadis, yaitu *sanad* dan *matan*. Masing-masing unsur dikaji secara mendalam untuk menemukan ciri-ciri atau tanda-tanda yang mengindikasikan adanya pemalsuan.

Pertama, tanda-tanda kepalsuan hadis yang terdapat dalam sanad. Dalam hal ni ada sebagian perawi hadis palsu yang secara terus terang mengakui kedustaan riwayatnya. Pengakuan seorang perawi seperti ini merupakan petunjuk paling kuat mengenai kepalsuan suatu hadis. Tanda yang lain adalah petunjuk implisit (*qarînah*) yang mengarah kepada pengakuan berbuat dusta. Misalnya, seseorang meriwayatkan hadis dari seorang guru yang belum pernah ia temui, atau meriwayatkan hadis dari seseorang di suatu daerah yang belum pernah ia kunjungi. Demikian juga seorang perawi yang terkenal pendusta, jika ia meriwayatkan hadis sendirian, sedang perawi yang terkenal terpercaya (*tsiqah*) tidak meriwayatkannya, maka hal ini menjadi tanda bahwa riwayat tersebut adalah palsu.[325]

Kedua, tanda-tanda kepalsuan hadis yang terdapat dalam *matan*nya. Dalam hal ini tanda-tanda yang dapat dipergunakan untuk mendeteksi kepalsuan hadis adalah rusaknya makna hadis dari sisi logika, struktur bahasanya jelek, materi sisinya bertentangan dengan nash al-Qur'an atau hadis *mutawâtir* dan ijma' *qath'î*.[326] Tanda-tanda yang lain adalah meteri isinya

---

Kitâb ....., hlm. 10.

325 Al-Khathib, *al-Sunnah*, ..., hlm. 239-240

326 Muhammad ibn Ismail al-Shan'ani, *Tawd̲îh al-Afkar li Ma'ani Tanqîh al-*

tidak sesuai dengan fakta sejarah, atau terdapat indikasi untuk mendukung madzhab perawi, serta kandungan hadis yang berlebihan dalam menjanjikan pahala bagi amal perbuatan yang sepele.[327]

Menjamurnya hadis-hadis palsu yang beredar di masyarakat pada perkembangan selanjutnya menuntut para ulama untuk lebih berhati-hati dalam menerima atau meriwayatkan hadis. Lebih dari itu, dalam rangka mencari hadis yang benar-benar asli (tidak palsu) dan juga dalam rangka melacak keaslian hadis-hadis yang mereka terima, banyak ulama yang melakukan "perjalanan ilmiah" ke berbagai kota. Di sana mereka berguru kepada tokoh-tokoh ulama yang dari sisi integritas moral maupun inteleltualnya dapat dipertanggungjawabkan.[328] Kota-kota yang menjadi tujuan para penuntut ilmu tersebut di antaranya adalah Mekah, Madinah, Kufah, Syam dan Basrah.

Pada perkembangan selanjutnya, periwayatan hadis tidak cukup disampaikan *matan*nya saja, tetapi juga harus menyertakan *isnad* atau *sanad*nya (mata rantai para perawi hadis). Dalam hal ini para ulama berusaha mengembangkan sistem *isnad* tersebut secara sempurna, ketat dan penuh kesengajaan..[329] Hal

---

Andzar, Juz. II, (Bairut: Dâr al-Fikr, tt.), hlm. 93-97.

327 Baca uraian selengkapnya dalam al-Khathiib, *al-Sunnah* ....., hlm. 245-247.

328 Ibid, hlm. 226-9.

329 Sistem *isnad* sesungguhnya telah dipergunakan secara insidental dalam sejumlah literatur bahkan sejak masa pra-Islam dalam periwayatan syair. Selanjutnya pada masa Islam sistem ini dipergunakan untuk meriwayatkan hadis-hadis Nabi saw, meskipun tidak begitu tegas dalam penerapannya. Sebab kadang-kadang di antara sahabat ada yang menyebutkan sumber informasinya, namun dalam kesempatan lain tidak. Sistem *isnad* berkembang secara pesat baru setelah berakhirnya *al-Fitnah al-Kubra* sampai di penghujung abad I H. Baca M.M. Azami, *Metodologi Kritik Hadis*, terj. A. Yamin, (Bandung: Pustaka Hidayah, 1996), hlm. 61-63.

ini dilakukan agar orang tidak dengan mudah mengadakan pemalsuan terhadap hadis-hadis Nabi saw, sehingga dengan demikian otentisitas hadis diharapkan dapat terjaga. Oleh karena itulah para ulama menganggap penting sistem *isnad* tersebut dalam proses periwayatan hadis, bahkan karena begitu pentingnya sebagian ulama menganggapnya sebagai bagian dari agama (Islam) itu sendiri.[330] Terkait dengan ini Ahmad ibn Hambal menyatakan: "jika kami meriwayatkan dari Nabi saw mengenai halal haram, sunnah-sunnah dan hukum-hukum, maka kami memperketat *isnad*, dan jika kami meriwayatkan tentang keutamaan amal dan sesuatu yang tidak berkaitan dengan hukum, maka kami permudah *isnad*. Dan jika tidak ada *isnad* maka orang akan bebas berbicara apa yang ia suka.[331]

Penerapan sistem *isnad* dalam periwayatan hadis pada gilirannya memunculkan perkembangan baru dalam studi hadis. Pada awal abad kedua Hijriyah sebuah hadis dikatakan shahih jika diriwayatkan oleh jumlah perawi yang banyak yang berasal dari berbagai daerah. Tetapi masalahnya tidak semua hadis mempunyai banyak perawi dalam jalur periwayatannya. Sejumlah hadis ada yang diriwayatkan oleh beberapa orang sahabat dan tabi'in, namun sejumlah hadis lain hanya diriwayatkan oleh seorang sahabat, kemudian diteruskan oleh seorang tabi'in yang juga hanya mempunyai satu murid yang meriwayatkannya. Oleh karena itu keberadaan hadis-hadis tersebut kemudian dinilai berdasarkan jumlah perawinya. Berdasarkan hal ini para ulama kemudian membuat klasifikasi hadis menjadi dua, yaitu *mutawâtir*

---

330 Bandingkan dengan Ibn al-Atsir al-Jazari, *Jamî' al-Usûl fî Ahâdîts al-Rasûl*, Juz. I, (ttp.: Maktabah al-Halwani, tt.), hlm. 109.
331 Ibid.

dan Ā*h̲ad*.[332] Hanya saja tidak ada kesepakatan di kalangan ulama mengenai batas jumlah perawi di tiap-tiap generasi (*t̲abaqah*) dalam hadis *mutawâtir*. Sebagian ulama, terutama dari golongan Syafi'iyah, menetapkan 40 perawi berdasarkan jumlah jama'ah yang dipersyarakat dalam shalat jum'at, sebagian yang lain menetapkan 70 perawi, dan ada yang menetapkan ratusan perawi sampai 300 lebih perawi berdasarkan jumlah pasukan kaum muslimin yang ikut serta dalam perang badar.[333]

Ketika penggunaan sistem *isnad* sudah berjalan dengan baik sehingga semua hadis-hadis Nabi saw telah diriwayatkan dengan mencantumkan mata rantai para perawinya, hal itu tidak menyurutkan para ulama dalam mengembangkan studi di bidang ini. Seakan tidak puas dengan otentisitas hadis-hadis Nabi saw yang telah di*isnad*kan, mereka kemudian membuat suatu metode yang digunakan untuk meneliti para perawi hadis. Metode tersebut dalam studi hadis dikenal dengan istilah *ilm al-jarh wa al-ta'dîl*. Ilmu ini berisi kaidah-kaidah untuk memeriksa keadaan perawi mengenai integritas moral maupun intelektualnya, sehingga dapat diketahui hal-hal yang mengindikasikan kejujuran dan kedustaannya, dan selanjutnya dapat dibedakan mana hadis

332 Hadis *mutawâtir* adalah hadis yang diriwayatkan oleh sejumlah orang perawi yang tidak mungkin mereka sepakati dalam kedustaan. Sedangkan Hadis *ah̲ad* adalah hadis yang diriwayatkan oleh seorang p[erawi atau lebih tetapi tidak mencapai jumlah yang disyaratkan dalam hadis *mutawâtir*. Sebagian ulama mengklasifikasikan hadis berdasarkan jumlah perawinya menjadi tiga, yaitu dua klasifikasi di atas dan *masyhur*. Hadis *masyhur* adalah hadis yang diriwayatkan oleh sejumlah orang perawi di atas jumlah yang disyaratkan dalam hadis *âh̲ad* tetapi tidak mencapai jumlah yang disyaratkan dalam hadis *mutawâtir*. Baca Muhammad Ajaj al-Khathib, *Us̲ûl al-H̲adis* ….. hlm. 301-302; M.M. Azami, *Metodologi* …..., hlm. 73-4.

333 Lihat al-Jazari, *Jamî' al-Us̲ûl* ....., hlm. 123.

yang shahih dan mana hadis yang palsu.

Lebih dari itu, hasil dari penerapan ilmu tersebut juga dapat menjadi acuan untuk mempersempit ruang gerak para pendusta yang akan memalsukan hadsi-hadis Nabi saw, sekaligus sebagai upaya menghambat perkembangannya. Sebab para ulama telah sepakat bahwa perawi yang telah dicap sebagai pendusta, maka semua riwayat yang berasal dari perawi itu tidak akan diterima, karena riwayatnya dikategorikan sebagai hadis palsu.[334] Sebenarnya hal ini mengesankan adanya generalisasi penghakiman atas suatu riwayat yang masih mengandung dua kemungkinan, benar atau palsu. Tetapi penilaian itu diambil berdasarkan karakter umum yang ada pada perawinya, yaitu cap sebagai pendusta (orang yang suka melakukan kedustaan).

Menurut para ulama ada beberapa persyaratan yang harus dipenuhi oleh seorang perawi yang diterima riwayatnya. Syarat-syarat itu adalah beragama Islam, *baligh* dan berakal, *d̲abt̲,* serta *'adâlah* (adil). Jika syarat-syarat tersebut tidak terpenuhi atau hanya sebagian syarat saja yang ada pada seorang perawi, maka riwayat yang disampaikannya tidak dapat dipertanggungjawabkan, sehingga ia akan ditolak.[335] Syarat adil (*'adâlah*) berkaitan erat dengan keadaan integritas moral perawi. Perawi yang adil berarti ia seorang yang konsisten dalam melaksanakan ajaran agamanya, menghindari perbuatan fasik, serta menjaga harga diri dan nama baiknya.[336] Tetapi para ulama berbeda pendapat dalam menerapkan syarat ini, khususnya ketika menyangkut keadaan

334 Bandingkan dengan M.M. Azami, *Metodologi* ....., hlm. 105.

335 Penjelasan lengkap mengenai syarat-syarat keshahihan hadis tersebut baca, misalnya, al-Shan'ani, *Tawd̲îh al-Afkâr* ....., hlm. 114-122; al-Shalih, *Ulûm al-H̲adîs* ...., hlm. 126.

336 Al-Shalih, *Ulûm al-H̲adîs* ....., hlm. 129; Bandingkan dengan al-Shan'ani, *Tawd̲îh̲ al-Afkar* ....., hlm. 117.

para sahabat. Penyebab terjadinya perbedaan itu tidak lain adalah peristiwa *al-fitnah al-kubra*.

Sebagian ulama berpendapat bahwa tidak semua sahabat Nabi saw bersifat adil, terutama sejak terjadi *al-fitnah al-kubra*. Oleh karena itu mereka berpendapat bahwa para sahabat juga harus dipertanyakan dan diteliti keadilannya. Ulama yang lain berpendapat bahwa sahabat Nabi saw yang harus dipertanyakan dan diteliti keadilannya adalah mereka yang terlibat dalam perang saudara saja, baik yang memerangi maupun yang diperangi. Sementara menurut kaum Mu'tazilah semua sahabat Nabi saw pada dasarnya bersifat adil kecuali mereka yang merangi Ali ibn Abi Thalib.[337] Sedangkan mayoritas ulama sepakat bahwa semua sahabat Nabi saw bersifat adil dan masalah keadilan mereka itu tidak perlu dipertanyakan lagi, baik yang terlibat dalam *al-fitnah al-kubra* maupun tidak.[338] Pendapat mereka ini didasarkan pada nash-nash al-Qur'an[339] maupun hadis.[340] Di samping itu mereka juga beralasan bahwa keterlibatan para sahabat dalam *al-fitnah al-kubra* pada dasarnya hanya sekedar melaksanakan hasil ijtihad mereka, sehingga dengan demikian hal itu tidak sampai mengurangi, apalagi menghilangkan, sifat *'adâlah* mereka.[341]

---

337 Al-Suyuthi, *Tadrîb al-Râwi fî Syarh Taqrîb al-Nawawi*, Juz. II, (Beirut: Dâr al-Fikr, 1988), hlm. 214.

338 Al-Khathib, *al-Sunnah* ....., hlm. 394.

339 Al-Qur'an, S. al-Fath: 18, 29; al-Taubah: 100; al-Anfal: 74; al-Hasyr: 8-10.

340 Hadis riwayat Muslim yang artinya: "Janganlah kalian mencaci salah seorang dari sahabat-sahabatku karena sesungguhnya seandainya salah seorang di antara kalian bersedekah emas sebesar gunung Uhud maka tidak akan dapat menyamai satu mud dari sedekah mereka bahkan setengahnya pun tidak". Lihat Imam Muslim ibn al-Hajaj, *Shahîh Muslim*, Juz. IV, ed. Muhammad Fuad Abdul Baqi, (Kairo: Ihyâ' al-Kutub al-'Arabiyah, 1956), hlm. 1968.

341 Ibid, hlm. 404.

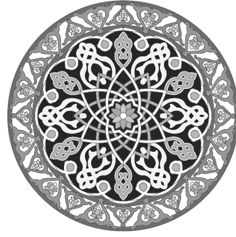
E. Penutup

Sebagaimana telah disinggung di awal tulisan ini bahwa peristiwa pembunuhan Khalifah Utsman yang kemudian dikenal sebagai peristiwa *al-fitnah al-kubra* membawa implikasi yang sangat serius dalam studi hadis. Salah satu implikasinya bahkan sangat menodai ajaran Islam, yaitu gerakan pemalsuan terhadap hadis-hadis Nabi saw. Akibat gerakan ini bercampuraduklah antara hadis yang shahih dan yang palsu, sehingga umat Islam sulit membedakan mana hadis yang benar-benar bersumber dari Nabi saw dan yang tidak. Sebab tidak jarang hadis palsu dianggap sebagai shahih karena penyebarannya yang sangat gencar di masyarakat.

Tetapi di sisi lain gerakan pemalsuan hadis tersebut menjadi titik tolak perkembangan studi di bidang ini. Dengan kata lain peristiwa *al-fitnah al-kubra* secara tidak langsung sesungguhnya membawa implikasi yang sangat penting bagi perkembangan studi hadis. Asumsinya adalah jika tidak terjadi peristiwa itu yang kemudian memicu munculnya hadis-hadis palsu, perkembangan studi hadis tidak secepat seperti sekarang. Atau boleh jadi studi hadis akan berjalan ditempat dan tidak mengalami perkembangan yang berarti, disebabkan tidak ada faktor penggeraknya. Sebaliknya dengan adanya peristiwa tersebut para ulama merasa terpanggil untuk berbuat sesuatu demi menyelamatkan kemurnian hadis dari pemalsuan. Dalam upaya inilah berbagai perangkat keilmuan yang diperlukan kemudian dibuat dan dikembangkan. Misalnya, pembuatan kaidah untuk mendeteksi kepalsuan melalui *sanad* maupun *matan*; pelacakan dan konfirmasi hadis ke sumber aslinya dengan mengadakan "perjalanan ilmiah" ke berbagai kota; pengembangan sistem *isnad* secara sengaja, ketat dan sempurna;

serta pengembangan kaidah-kaidah penelitian terhadap para perawi hadis yang dikemas dalam ilmu *jarh wa ta‘dîl*. Di samping itu, peristiwa *al-fitnah al-kubra* juga menjadi titik tolak perselisihan pendapat di kalangan ulama dalam menetapkan kualitas dan integritas moral para sahabat Nabi saw.

Wallâhu a‘lam bi al-sawâb.



MERETAS MAKNA KEMERDEKAAN BAGI KAUM TERTINDAS

Sudah menjadi tradisi, setiap setahun sekali, tepatnya tanggal 17 Agustus, bangsa Indonesia selalu memperingati hari ulang tahun (HUT) kemerdekaannya. Sampai dengan tahun 2003 ini, berarti sudah 58 kali HUT kemerdekaan republik ini diperingati. Peringatan hari yang sangat bersejarah itu memaksa kita untuk memutar memori kembali ke episode sejarah bangsa ini saat-saat berjuang merebut dan mempertahankan kemerdekaannya. Seketika terbayang dalam ingatan, atau mungkin dalam angan-angan – bagi mereka yang tidak menyaksikan berbagai peristiwa sejarah secara langsung --, pahitnya kehidupan berbangsa dan bernegara pada masa-masa kolonial. Seketika itu pula, seakan-akan tersadar dari lamunan, tergugah kesadaran tentang mahalnya sebuah kemerdekaan serta pentingnya arti sebuah perjuangan dan pengorbanan.

Bahwa kemerdekaan tidak datang dengan sendirinya, tetapi harus diperjuangkan. Kemerdekaan yang diperoleh tanpa melalui

perjuangan hanya bersifat semu, karena pada hakekatnya itu bukan kemerdekaan, tetapi keterjajahan terselebung; terjajah secara mental. Penjajahan mental oleh situasi dan kondisi yang melahirkan dan/atau oknum-oknum yang memberikan kemerdekaan itu, menyebabkan ketertindasan. Ini tidak kalah sengsaranya dengan terjajah secara fisik/politik. Sedangkan kemerdekaan yang dicapai melalui sebuah perjuangan, maka inilah kemerdekaan sejati. Yaitu kemerdekaan yang tidak terpengaruh oleh situasi dan kondisi dan/atau oknum-oknum manapun, kecuali perjuangan itu sendiri. Oleh karena itu untuk mencapai kemerdekaan sejati maka sebuah perjuangan mutlak diperlukan, dimana yang satu mensyaratkan yang lain.

Sementara perjuangan untuk mendapatkan kemerdekaan diperlukan pengorbanan, baik moril maupun materiil. Tanpa adanya pengorbanan, sebuah perjuangan tidaklah berarti apa-apa. Perjuangan para nabi dalam membebaskan kaumnya dari belenggu tirani kemusyrikan juga tidak lepas dari pengorbanan, bahkan jiwa mereka sekalipun. Demikian pula perjuangan para kusuma bangsa dalam membebaskan negeri ini dari cengkeraman kolonialisme. Pengorbanan harta benda tidak terhitung jumlahnya, bahkan ribuan jiwa telah gugur karenanya. Pertanyaan yang kiranya patut dimunculkan adalah berapa banyak anak negeri ini yang sungguh-sungguh larut dalam kesadaran seperti itu? Lebih jauh lagi sudahkah kesadaran itu menjadi semacam kesadaran kolektif bangsa yang mampu mewarnai seluruh daya cipta dan karsa dalam hidup berbangsa dan bernegara?

Pertanyaan semacam itu sah-sah saja mengemuka karena memang pada saat ini gejala "latah" berkaitan dengan peringatan HUT kemerdekaan sudah semakin terbuka. Tanpa bermaksud

menafikan sisi positif setiap kegiatan yang dilaksanakan dalam rangka HUT kemerdekaan, harus diakui bahwa peringatan tersebut cenderung bersifat ceremonial belaka dan kehilangan *greget*. Terbukti bahwa peringatan itu lebih mengusung pesta poranya, sementara makna peringatan yang mestinya lebih ditujukan sebagai upaya refleksi sejarah masa silam untuk menyongsong masa depan cenderung terlupakan. Padahal diakui bahwa masa-masa sulit yang dialami bangsa ini ketika berada dalam kekuasaan kolonial merupakan pengalaman paling berharga untuk meretas kehidupan yang lebih baik dan bermartabat.

Lepasnya negeri ini dari cengkeraman kuku-kuku penjajahan harus bisa dirasakan oleh seluruh lapisan masyarakat. Dengan kata lain, jika ternyata ada lapisan masyarakat tertentu yang masih hidup dalam himpitan kesulitan, sebagaimana pada masa-masa kolonial – apalagi jika lebih parah lagi --, maka kemerdekaan tersebut pada dasarnya belum sepenuhnya menjadi milik seluruh bangsa ini. Jika demikian kenyataannya, maka sesungguhnya kemerdekaan itu masih harus terus diperjuangkan, sekalipun secara *de facto* kemerdekaan republik ini telah ada di tangan. Inilah makna perjuangan untuk meraih "kemerdekaan" sejati bagi seluruh bangsa Indonesia. Perjuangan yang harus diusahakan oleh setiap lapisan masyarakat yang tertindas.

Banyak orang mengira bahwa perjuangan sudah berakhir setelah para penjajah hengkang dari bumi pertiwi. Padahal pada saat yang sama sampai detik ini masih banyak warga masyarakat yang memiliki perasaan "terjajah" di negeri sendiri. Mereka itu adalah golongan orang-orang fakir, miskin, anak yatim, gelandangan, pemulung, pengamen, dan anak jalanan. Dalam terminologi al-Qur'an orang-orang ini disebut kaum *mustadh'afin*

(orang-orang yang dibuat lemah, tidak berdaya, sengsara atau tertindas). Meskipun lemah dari segi ekonomi maupun politik, namun dalam pandangan Allah Swt. mereka berada di pihak-Nya. Kata Jalaluddin Rakhmat, Tuhan tidak muncul di belakang para raja, tetapi di samping mereka yang tertindas. Dalam kaitan ini Allah Swt berfirman: "*Dan Kami wariskan kepada kaum yang tertindas seluruh timur bumi dan seluruh baratnya yang Kami berkahi*" (Qs. 7: 137). Terkait dengan kondisi suatu bangsa, ketika orang-orang kaya hidup mewah di atas penderitaan orang-orang miskin, ketika para buruh merintih dalam belenggu majikan-majikannya, ketika para penguasa membunuhi orang-orang tak berdaya hanya untuk kesenangan, ketika para hakim memihak pemilik kekayaan dan mamasukkan ke penjara orang-orang kecil yang tidak berdosa, Allah Swt menyampaikan pesan melalui firman-Nya: "*Mengapa kamu tidak mau berperang di jalan Allah dan membela orang-orang yang tertindas, baik laki-laki, wanita-wanita, maupun anak-anak, yang semuanya berdoa: Ya Tuhan kami, keluarkan kami dari negeri yang dhalim penduduknya ini, dan berilah kami pelindung dari sisi Engkau, dan berilah kami penolong dari sisi Engkau*" (Qs. 4: 75).

Di samping diusahakan oleh mereka yang merasa tertindas, perjuangan dalam bentuk pembelaan juga harus dilakukan oleh mereka yang sedang berkuasa. Berkaca pada apa yang dilakukan Rasulullah Saw. dalam membela kelompok masyarakat yang tertindas, paling tidak ada dua teladan yang bisa diambil. *Pertama*, membangkitkan harga diri rakyat kecil, fakir miskin dan kaum lemah, karena mereka adalah kelompok masyarakat yang paling sering direndahkan, dicaci dan dimaki. Para ahli sosiologi berpendapat, bahwa dalam suatu masyarakat yang tertindas terjadi proses dehumanisasi kaum lemah. Orang miskin

dianggap menjadi miskin karena mereka bodoh, malas atau tolol. Sementara seorang yang tahu agama mungkin menganggap kemiskinan itu sebagai akibat kutukan Tuhan. *Kedua*, memilih hidup sederhana dan berusaha tidak membuat jarak dengan kaum lemah. Dalam kaitan ini kiranya patut direnungkan sabda Rasulullah Saw.: "*Bila masyarakat sudah membenci orang-orang miskin, dan menonjol-nonjolkan kehidupan dunia, serta rakus dalam memngumpulkan harta, maka mereka akan ditimpa empat bencana: zaman yang berat, pemimpin yang lalim, penegak hukum yang khianat, dan musuh yang mengancam*" (Hr. al-Dailami). Oleh karena itu, momentum peringatan HUT kemerdekaan Republik Indonesia yang ke-58 ini harus dijadikan titik tolak untuk benar-benar mewujudkan cita-cita kemerdekaan sebagaimana diamanatkan dalam pembukaan UUD 1945, yaitu menciptakan keadilan dan kemakmuran yang merata bagi kehidupan seluruh masyarakat. Di samping itu, semangat heroisme yang ditunjukkan oleh para kusuma bangsa dalam merebut dan mempertahankan kemerdekaan, harus dijadikan "kaca benggala" dan motor penggerak bagi dinamika pembangunan Indonesia "seutuhnya" demi tercapainya cita-cita kemerdekaan tersebut. *Wallâh a'lam bi al-<u>s</u>awâb*.

DAFTAR PUSTAKA

A. F. Chalmers. *Apa itu yang Dinamakan Ilmu?* terj. Redaksi Hasta Mitra. Jakarta: Hasta Mitra, 1983.

Abdullah Ba'lawi al-Haddad. *al-Nashâ'ih al-Dînîyah wa al-Washâyâ al-Imânîyah*. Indonesia: Dâr Ihyâ' al-Kutub al-'Arabiyah, tt.

Abdullah Gymnastiar (Aa Gym). *Menjadi Muslim Prestatif.* Bandung: MQS Pustaka Grafika, 2002.

Abu Zahra, Muhammad. 1996. *Aliran Politik dan Aqidah dalam Islam*, terj. Abd. Rahman Dahlan & Ahmad Qarib. Jakarta: Logos.

Achmad Mudlor, "Iman dan Taqwa dalam Perspektif Filsafat" dalam Majalah *Tarbiyah* IAIN Sunan Ampel Malang No. 41, Januari-Maret 1996

Ahmad Tafsir, *Ilmu Pendidikan dalam Perspektif Islam*. Bandung: Remaja Rosdakarya, 1994.

Al-Asqalani, Ibn hajar. 1328 H. *Al-Isâbah fî Tamyîz al-Sahâbah*. Beirut: Dâr al-Fikr.

Al-Ghazali. *Ihyâ' 'Ulûm al-Dîn.* Jilid I. Beirut: Dâr al-Fikr, tt.

Al-Jauzi, Abu al-Faraj. 1983. *Kitâb al-Mawdû'ât*, Beirut: Dâr al-Fikr.

Al-Jazari, Ibn al-Atsir. tt. *Jâmi' al-Usûl fî Ahâdîts al-Rasûl*, Juz. I. Ttp. Maktabah al-Halwani.

Al-Khathib, Muhammad 'Ajaj. 1989. *Usûl al-Hadîts: Ulûmuh wa Mustalahuh*, Beirut: Dâr al-Fikr.

al-Nawawi. *Syarh al-Arba'în al-Nawawiyyah*. Surabaya: Toko Kitab al-Hidayah, tt.

Al-Shalih, Subhi. 1977. *Ulûm al-Hadîts wa Mustalahuh*, Beirut: Dâr al-'Ilm li al-Malâyîn.

Al-Shan'ani, Muhammad ibn Isma'il. tt. *Tawdîh al-Afkâr fî Ma'âni Tanqîh al-Andhâr*, Juz II. Beirut: Dâr al-Fikr.

Al-Suyuthi. 1988. *Tadrîb al-Rawî fî Syarh Taqrîb al-Nawâwî*, Juz II. Beirut: Dâr al-Fikr.

al-Suyuti. *Jâmi' al-Shaghir fî Ahâdîts al-Basyîr al-Nadzîr.* Juz I. Beirut: Dâr al-Fikr, tt.

Al-Thabari, Muhammad ibn Jarir. *Târîkh al-Umam wa al-Muluk*. Beirut: Dâr al-Fikr. 1987.

Aminuddin Kasdi. *Kepurbakalaan: Sunan Giri Sosok Akulturasi Kebudayaan pada Abad 15-16.* Surabaya: IAIN Sunan Ampel, 1987.

Amir Hamzah. *Pembaharuan Pendidikan dan Pengajaran Islam.* Jakarta: Mulia Ofset, 1989.

Anis Matta. *Model Manusia Muslim Pesona Abad ke-21.* Bandung: Syaamil, 2003.

Anthony Dio Martin. *Emotional Quality Management.* Jakarta: Penerbit Arga, 2003.

Aqqad, Abbas Mahmud. *Abqâriyât Mu'âwiyah*. Beirut: Mantsûrât al-Maktabah al-'Asyriyah. Tt.

Aydin Sayili, "Sebab-sebab Kemunduran Sains dalam Islam", dalam *al-Hikmah* Jurnal Studi-studi Islam, No. 13, April-Juni 1994.

Azami, M. M. 1994. *Hadis Nabawi dan Sejarah Kodifikasinya*, terj. Ali Mustafa Yaqub. Jakarta: Pustaka Firdaus.

Bacharach, Jere L. *A Middle East Studies: Handbook*. London:

University of Washington Press. Tt.

Basyar Isya. "Prestasi: Sebutir Mutiara di Dasar Samudra" dalam Aa Gym. *Menjadi Muslim Prestatif*. Bandung: MQS Pustaka Grafika, 2002.

Bernard Adeney-Risakotta, "Mendialogkan Ilmu Sosial dan Humaniora dengan Ilmu Agama: Tantangan Pengembangan Kajian Islam" dalam Jurnal Kajian Islam Interdisipliner *Hermeneia*, Vol. 2 No. 1 Januari-Juni 2003.

Burhanuddin Daya. "ceramah yang disampaikan dalam Kuliah Program Doktor (S-3)" tanggal 23 September 2004.

Dadang Rusbiantoro. *Bahasa Dekonstruksi ala Foucault dan Derrida.* Yogyakarta: Tiara Wacana, 2001.

Deliar Noer. *Gerakan Modern Islam di Indonesia 1900-1942.* Jakarta: LP3ES, 1980.

Djamil Latief. *Himpunan Peraturan-peraturan tentang Pendidikan Agama.* Jakarta: Ditbinpendais Depag RI, 1983.

Erich Fromm. *Revolusi Harapan* (*The Revolution of Hope*). terj. Kamdani. Yogyakarta: Pustakan Pelajar, 1996.

Fazlur Rahman. "Islamisasi Ilmu Pengetahuan: Suatu Tanggapan", dalam *al-Hikmah* Jurnal Studi-studi Islam No. 7 November-Desember 1992.

Haekal, Muhammad Husain. *Sejarah Hidup Muhammad*. Terj. Ali Audah. Bogor: Litera Antar Nusa. 1996.

Haidar Putra Daulay. *Historisitas dan Eksistensi Pesantren, Sekolah dan Madrasah.* Yogyakarta: Tiara Wacana, 2001.

Hari Sudarsono. "Meningkatkan Keunggulan Kompetitif SDM Muslim" dalam Abdullah Gymnastiar (Aa Gym). *Menjadi Muslim Prestatif.* Bandung: MQS Pustaka Grafika, 2002.

Harun Nasution. *Islam Ditjinjau dari Berbagai Aspeknya.* Jilid I.

cet. V. Jakarta: UI-Press, 1985.

Hasan Langgulung. *Asas-asas Pendidikan Islam.* Jakarta: Pustaka al-Husna, 1988.

Hasan, Hasan Ibrahim. *Sejarah Kebudayaan Islam*. Yogyakarta: Kota Kembang. 1989.

Hasbullah. *Sejarah Pendidikan Islam di Indonesia: Lintasan Sejarah Pertumbuhan dan Perkembangan.* Jakarta: RajaGrafindo Persada & LSIK, 1995.

Herbert L. Petri. *Motivation: Theory and Research.* ed. II. California: Wardsworth Publishing Company, 1986.

Hoeve, Van. *Ensiklopedi Islam*. Jakarta: Ikhtiyar Baru. Tt.

Holmes Rolston. *Science and Religion: A Critical Survey.* New York: Random Haouse, tt.

I. Djumhur & Danasuparta. *Sejarah Pendidikan.* Bandung: CV. Ilmu, tt.

Ian G. Barbour. *Menemukan Tuhan dalam Sains Kontemporer dan Agama.* terj. Fransiskus Borgias. Bandung: Mizan, 2005.

Islah Gusmian. *Khazanah Tafsir Indonesia: dari Hermeneutika hingga Ideologi.* Jakarta: Teraju, 2003.

Jalaluddin Rakhmad. *Islam Alternatif.* cet. VII. Bandung: Mizan, 1995.

Jarot Wahyudi (peny.). *Profil IAIN Sunan Kalijaga Yogyakarta 1951-2004.* Yogyakarta: SUKA Press, 2004.

Kafrawi. *Pembaharuan Sistem Pondok Pesantren sebagai Usaha Peningkatan Prestasi Kerja dan Pembinaan Kesatuan Bangsa.* Jakarta: Cemara Indah, 1978.

Karel A. Steenbrink. *Pesantren, Madrasah, Sekolah: Pendidikan Islam dalam Kurun Modern.* Jakarta: LP3ES, 1994.

M. Amin Abdullah, "Rekonstruksi Metodologi Agama dalam

Masyarakat Multikultural dan Multireligius" dalam M. Amin Abdullah, dkk., *Rekonstruksi Metodologi Ilmu-ilmu Keislaman.* Yogyakarta: Suka-Press, 2003.

Madjid, Nurcholish. 1995. *Islam Doktrin dan Peradaban*, Jakarta: Paramadina.

Mahmud Yunus. *Sejarah Pendidikan Islam di Indonesia.* Jakarta: Hidakarya Agung, 1985.

Mahmudunnasir, Syed. 1994. *Islam Konsepsi dan Sejarahnya*, terj. Adang Afandi. Bandung: Remaja Rosdakarya.

Mahmudunnasir, Syed. *Islam: Konsepsi dan Sejarahnya*. Terj. Adang Affandi. Bandung: Remaja Rosdakarya. 1994.

Martin van Bruinessen. *Kitab Kuning, Pesantren dan Tarekat: Tradisi-tradisi Islam di Indonesia.* Bandung: Mizan, 1995.

Marwan Saridjo. *Sejarah Pondok Pesantren di Indonesia.* Jakarta: Dharma Bhakti, 1980.

Marwati Djoened Poesponegoro & Nugroho Notosusanto. *Sejarah Nasional Indonesia.* Jilid III. Jakarta: Depdikbud, Balai Pustaka, 1993.

Mehdi Aminrazavi, "Pendekatan Rasional Suhrawardi terhadap Problem Ilmu Pengetahuan" dalam *al-Hikmah* Jurnal Studi-studi Islam No. 7. November-Desember 1992.

Mudlor Ahmad, "Menelusuri Iman Manusia" dalam Majalah *Tarbiyah* IAIN Sunan Ampel Malang No. 41, Januari-Maret 1996.

Mulyanto Sumardi. *Sejarah Singkat Pendidikan Islam di Indonesia (1945-1975)*. Jakarta:: Dharma Bhakti, 1978.

Musa Asy'ari. *Manusia Pembentuk Kebudayaan dalam al-Qur'an.* Yogyakarta: LESFI, 1992.

Musa Asy'ari. *Manusia Pembentuk Kebudayaan dalam al-Qur'an.*

Yogyakarta: LESFI, 1992.

Nasr, Syed Hossein. 1995. *Menjelajah Dunia Muslim*, terj. Hasti Tarekat. Bandung: Mizan.

Nasution, Harun. 1985. *Islam Ditinjau dari Berbagai Aspeknya*, Jilid I. Jakarta: UI-Press.

Nasution, Harun. *Islam Ditinjau da`ri Berbagai Aspeknya*. Jakarta: UI-Press. 1985.

Nurcholish Madjid. "Islam, Iman dan Ihsan sebagai Trilogi Ajaran Ilahi" dalam Budhy Munawar-rachman (ed.). *Kontekstualisasi Doktrin Islam dalam Sejarah*. cet. II. Jakarta: Paramadina, 1995.

Pedoman Pembinaan Pondok Pesantren. Jakarta: Dirjen Binbaga Islam, Departemen Agama RI, 1988.

Pendidikan di Indonesia dari Jaman ke Jaman. Jakarta: Depdikbud, Balai Pustaka, 1986.

Prasodjo, et. Al. *Profil Pesantren.* Jakarta: LP3ES, 1975

Republika edisi Kamis, 10 Maret 2005.

Sabarudin. "Fungsi Dzikir dalam Perguruan Beladiri Tenaga Dalam: Studi Kasus di Perguruan Beladiri Walisongo Garuda Sakti Yogyakarta", dalam *Jurnal Penelitian Agama.* vol. XI. No. 2 Yogyakarta: Pusat Penelitian IAIN Sunan Kalijaga, 2002.

Sanusi Pane. *Sejarah Indonesia.* Jakarta: Balai Pustaka, 1976.

Sir Muhammad Iqbal. *The Reconstruction of Religious Thought in Islam.* Lahore: Muhammad Ashraf, 1958.

Sir Muhammad Iqbal. *The Reconstruction of Religious Thought in Islam.* Lahore: Muhammad Ashraf, 1958.

Siti Maryam, dkk. (ed.). *Sejarah Peradaban Islam: dari Masa Klasik hingga Modern.* cet. 2. Yogyakarta: LESFI, 2004.

Soegarda Poerbakawatja. *Ensiklopedi Pendidikan.* Jakarta: Gunung Agung, 1976.

Sutedjo Brajanagara. *Sejarah Pendidikan Indonesia.* Yogyakarta: tp., 1956.

Syaikh Muhammad Mustafa al-Maraghi. "Kata Perkenalan" dalam Muhammad Husain Haekal. *Sejarah Hidup Muhammad*. terj. Ali Audah. Jakarta: Litera Antar Nusa, 1996.

Syalabi, Ahmad. 1994. *Sejarah dan Kebudayaan Islam*, Jilid I. terj. Mukhtar Yahya. Jakarta: Pustaka al-Husna.

Syalabi, Ahmad. *Sejarah dan Kebudayaan Islam*. Terj. Mukhtar Yahya. Jakarta: al-Husna Zikra. 1995.

Tim Departemen Agama RI. *Pedoman Pembinaan Pondok Pesantren.* Jakarta: Dirjen Bimas Islam, 1983.

Uka Tjandrasasmita (ed.). *Sejarah Nasional Indonesia III.* Jakarta: Balai Pustaka, 1984.

Watt, W. Montgomery. *Kejayaan Islam: Kajian Kritis dari Tokoh Orientalis*. Terj. Hartono Hadikusumo. Yogyakarta: Tiara Wacana. 1990.

Zahrah, Muhammad Abu. *Aliran Politik dan Akidah dalam Islam*. Terj. Abd. Rahman Dahlan & Ahmad Qarib. Jakarta: Logos. 1996.

Zamakhsyari Dhofier. *Tradisi Pesantren.* Jakarta: LP3ES, 1984.

Zuhairini, dkk. *Sejarah Pendidikan Islam.* Jakarta: Proyek Pembinaan Prasarana dan Sarana Perguruan Tinggi Agama/ IAIN, 1986.

PROFIL PENULIS



JATIDIRI

Nama	**Dr. Imam Muhsin, S.Ag., M.Ag.**
Program Studi	Sejarah Peradaban Islam
Fakultas	Adab dan Ilmu Budaya
Jenis Pegawai | Status	Pegawai Negeri Sipil | Aktif Mengajar
Jabatan Akademik | Golongan	Lektor Kepala | IV/B
Email	-
Pendidikan Terakhir	S3

PENDIDIKAN

No.	Jenjang	Perguruan Tinggi	Jurusan	Gelar Akademik	Tahun Lulus
1.	S3	Universitas Islam Negeri Sunan Kalijaga	Studi Islam	Dr.	2008
2.	S2	Institut Agama Islam Negeri Sunan Ampel	Dirosah Islamiyah	M.Ag.	1998

No.	Jenjang	Perguruan Tinggi	Jurusan	Gelar Akademik	Tahun Lulus
3.	S1	Institut Agama Islam Negeri Sunan Ampel	Bahasa Arab	S.Ag.	1996

PUBLIKASI

#	TAHUN	KARYA
Book Chapter		
1	2022	CAKRAWALA PENAFSIRAN ILMU-ILMU BUDAYA dalam Harmoni dalam Keragaman Budaya: Perspektif Tafsir al-Qur’an. Diterbitkan oleh Adab Press (Idea Press) Yogyakarta. http://digilib.uin-suka.ac.id/id/eprint/57581
2	2022	Refleksi Kajian Bahasa, Sastra dan Budaya: Penghormatan Purna Tugas Prof. Dr. Syihabuddin Qalyubi, Lc., M. Ag dalam Konstruksi Kebudayaan dalam Tafsir al-Qur'an. Diterbitkan oleh Adab Press & Idea Press Yogyakarta. http://digilib.uin-suka.ac.id/id/eprint/53353
3	2021	MELACAK TRANSMISI KEILMUAN PESANTREN STUDI ATAS KAJIAN KITAB KUNING, HUBUNGAN KIAI-SANTRI DAN GENEALOGI PESANTREN SALAFIYAH DI JAWA BARAT dalam Pondok Pesantren Salafiyah di Purwakarta. Diterbitkan oleh Semesta Aksara. http://digilib.uin-suka.ac.id/id/eprint/57669
Buku Referensi		
4	2021	Melacak Transmisi Keilmuan Pesantren dalam Studi atas Kajian Kitab Kuning, Hubungan Kyai-Santri, dan Geneologi Pesantren Salafiyah di Jawab Barat.

#	TAHUN	KARYA
		Dipublikasikan pada Buku. Diterbitkan oleh Semesta Aksara. --- http://uin-suka.ac.id/
5	2018	Tafsir sebagai Strategi Kebudayaan. Diterbitkan oleh Semesta Aksara. --- http://digilib.uin-suka.ac.id/id/eprint/40259 https://akademik.uin-suka.ac.id/karya_pegawai/file/publikasi...
6	2018	Islam dalam Sejarah. Diterbitkan oleh Semesta Aksara. --- http://pustaka.uin-suka.ac.id/fungsional/download_file?id=s0... http://digilib.uin-suka.ac.id/id/eprint/40260
Conference Paper		
7	2015	Membangun Dakwah Islam yang Berbudaya di Masjid-masjid Yogyakarta .
Jurnal Ilmiah		
8	2023	Persepsi Mahasiswa Sastra Inggris UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta terhadap Radikalisme Beragama . Dipublikasikan pada ISLAMIKA: Jurnal Keislaman dan Pendidikan. Diterbitkan oleh STIT Palapa Nusantara Lombok NTB. --- https://ejournal.stitpn.ac.id/index.php/islamika/article/vie...
9	2023	ISLAM MELAyU DAN ISLAM JAWA: STUDI KOMPARATIF AKULTURASI ISLAM DAN KEBUDAyAAN DALAM PERSPEKTIF SEJARAH. Dipublikasikan pada Muslim Heritage: Jurnal Dialog

#	TAHUN	KARYA
		Islam dengan Realitas. Diterbitkan oleh Pascasarjana IAIN Ponorogo. --- Https://jurnal.iainponorogo.ac.id/index.php/muslimheritage/a...
10	2023	KONTRIBUSI KESULTANAN ACEH DARUSSALAM TERHADAP KEMAJUAN KEMARITIMAN DAN PERDAGANGAN DI NUSANTARA ABAD XVI-XVII M. Dipublikasikan pada Thaqafiyyat. Diterbitkan oleh Prodi SKI Fakultas Adab dan Ilmu Budaya UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta. --- https://ejournal.uin-suka.ac.id/adab/thaqafiyyat/article/vie...
11	2023	The Convergence of Nahdlatul Ulama and Jamaah Tabligh Traditions in Temboro Village, Magetan, East Java. Dipublikasikan pada IBDA': Jurnal Kajian Islam dan Budaya. Diterbitkan oleh LPPM UIN Saifuddin Zuhri Purwokerto. --- https://doi.org/10.24090/ibda.v21i2.7797
12	2022	The Dynamic of Worship and Responses of Nahdlatul Ulama Members in Bantul, Yogyakarta, Toward the Indonesian Council of Ulama's Fatwa on the Worship During the Covid-19 Pandemic. dalam The Dynamic of Worship and Responses of Nahdlatul Ulama Members in Bantul, Yogyakarta, Toward the Indonesian Council of Ulama's Fatwa on the Worship During the Covid-19 Pandemic. Dipublikasikan pada al-Ihkam: Jurnal Hukum dan Pranata Sosial. Diterbitkan oleh Faculty of Shariah Institut Agama Islam Negeri Madura. ---

#	TAHUN	KARYA
		http://ejournal.iainmadura.ac.id/index.php/alihkam/article/v...
13	2021	MODIN: PELAYAN UMAT DAN PENJAGA TRADISI (Studi Biografi Mbah Modin Ahmad Musnadi di Desa Ngadimulyo, Kec. Kampak, Kab. Trenggalek, Jawa Timur Tahun 1912-1997 M). Dipublikasikan pada Thaqafiyyat. Diterbitkan oleh Prodi SKI Fakultas Adab dan Ilmu Budaya UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta. https://ejournal.uin-suka.ac.id/adab/thaqafiyyat/article/vie...
14	2015	Perubahan Budaya dalam Tafsir Al-Quran: Telaah terhadap Penafsiran Muhammad Abduh dalam Tafsir AL-MANAR dalam Jurnal Thaqâfiyyât.

PENELITIAN

#	TAHUN	KARYA
Melakukan penelitian		
1	2020	FATWA KEDARURATAN BERIBADAH DI MASA PANDEMI: Studi atas Respon Masyarakat Bantul Yogyakarta Terhadap Fatwa MUI tentang Tata Kelola Pelaksanaan Ibadah di Masa Pandemi. http://digilib.uin-suka.ac.id/id/eprint/41966
2	2016	Modin: Pelayan Umat, Penjaga Tradisi (Menyelami Sejarah Hidup Mbah Ahmad Musnandi di Desa Ngadimulyo Kec. Kampak Kab. Trenggalek).
3	2015	Preservasi Naskah-naskah Koleksi Masjid Agung Kasunanan Surakarta.
4	2015	Tafsir Al-Quran: Studi Thd Penafsiran Muhammad

#	TAHUN	KARYA
		Abduh dalam Tafsir AL-MANAR.
5	2015	Modin: Pelayan Umat, Penjaga Tradisi (Menyelami Sejarah Hidup Mbah Ahmad Musnandi di Desa Ngadimulyo Kec. Kampak Kab. Trenggalek).
Menulis Laporan Hasil Penelitian		
6	2021	MODIN: PELAYAN UMAT PENJAGA TRADISI (Studi Biografi Mbah Ahmad Musnadi di Desa Ngadimulyo Kecamatan Kampak Kabupaten Trenggalek Jawa Timur 1912-1997). http://digilib.uin-suka.ac.id/id/eprint/42903

PENGABDIAN

#	TAHUN	KARYA
Berperan serta aktif dalam pengelolaan jurnal ilmiah		
1	2023	Melaksanakan tugas sebagai penyunting/editor Jurnal Thaqafiyyat .
Kegiatan Keagamaan		
2	2022	Melaksanakan tugas sebagai ketua FKUB Kapanewon Pleret .
3	2022	Melaksanakan tugas sebagai Anggota Komisi Fatwa MUI Kabupaten Bantul .
4	2022	Melaksanakan tugas sebagai Anggota Komisi Fatwa MUI Kabupaten Bantul .
5	2022	Melaksanakan tugas sebagai Wakil Ketua PCNU Kabupaten Bantul .
6	2022	Melaksanakan tugas sebagai Ketua MWC NU Kapanewon Pleret .
7	2022	Melaksanakan tugas sebagai Ketua MWC NU Kapanewon Pleret .

#	TAHUN	KARYA
8	2022	Melaksanakan tugas sebagai Ketua FKUB Kapanewon Pleret .
9	2022	Melaksanakan tugas sebagai Wakil Ketua PCNU Kabupaten Bantul .
10	2022	Melaksanakan tugas sebagai ketua MWC NU Kapanewon Pleret .
11	2022	Melaksanakan tugas sebagai Wakil Ketua PCNU Kabupaten Bantul .
12	2021	Ketua Tanfidziyah MWC NU Kecamatan Pleret Bantul DIY masa khidmah 2016 - 2021 .
13	2021	Melaksanakan tugas sebagai Wakil Ketua PCNU Kabupaten Bantul Masa Khidmah 2019-2024 .
14	2020	Rois Syuriyah Pengurus Ranting NU Desa Pleret Kecamatan Pleret,Bantul DIY masa khidmah 2015-2020 .
15	2020	Ketua Tanfidziyah MWC NU Kecamatan Pleret Bantul DIY masa khidmah 2016 - 2021 .
16	2020	Ketua Takmir masjid al-Falah Kerto Pleret Pleret Bantul DIY periode 2015-2020 .
17	2019	Ketua Takmir masjid al-Falah Kerto Pleret Pleret Bantul DIY periode 2015-2020 .
18	2019	Ketua Tanfidziyah MWC NU Kecamatan Pleret Bantul DIY masa khidmah 2016 - 2021 .
19	2019	Rois Syuriyah Pengurus Ranting NU Desa Pleret Kecamatan Pleret,Bantul DIY masa khidmah 2015-2020 .
20	2018	Rois Syuriyah Pengurus Ranting NU Desa Pleret Kecamatan Pleret,Bantul DIY masa khidmah 2015-2020 .
21	2018	Ketua Takmir masjid al-Falah Kerto Pleret Pleret

#	TAHUN	KARYA
		Bantul DIY periode 2015-2020 .
22	2018	Ketua Tanfidziyah MWC NU Kecamatan Pleret Bantul DIY masa khidmah 2016 - 2021 .
23	2017	Ketua Takmir masjid al-Falah Kerto Pleret Pleret Bantul DIY periode 2015-2020 .
24	2017	Rois Syuriyah Pengurus Ranting NU Desa Pleret Kecamatan Pleret,Bantul DIY masa khidmah 2015-2020 .
25	2017	Ketua Tanfidziyah MWC NU Kecamatan Pleret Bantul DIY masa khidmah 2016 - 2021 .
26	2016	Ketua Tanfidziyah MWC NU Kecamatan Pleret Bantul DIY masa khidmah 2016 - 2021 .
27	2015	Ketua Takmir masjid al-Falah Kerto Pleret Pleret Bantul DIY periode 2015-2020 .
28	2015	Rois Syuriyah Pengurus Ranting NU Desa Pleret Kecamatan Pleret,Bantul DIY masa khidmah 2015-2020 .
Kegiatan Sosial		
29	2022	Melaksanakan tugas sebagai Ketua FKUB Kapanewon Pleret .
30	2022	Melaksanakan tugas sebagai Anggota FKUB Kabupaten Bantul .
31	2021	Ketua FKUB Kapanewon Pleret periode 2021 - 2026 .
32	2021	Anggota FKUB Kabupaten Bantul periode 2018-2023 .
Memberi latihan/penyuluhan/penataran/ceramah kepada masyarakat		
33	2023	Memberikan khutbah Jum'at di Lab. Agama Masjid Sunan Kalijaga UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta (Insidental).
Memberi pelayanan kepada masyarakat		

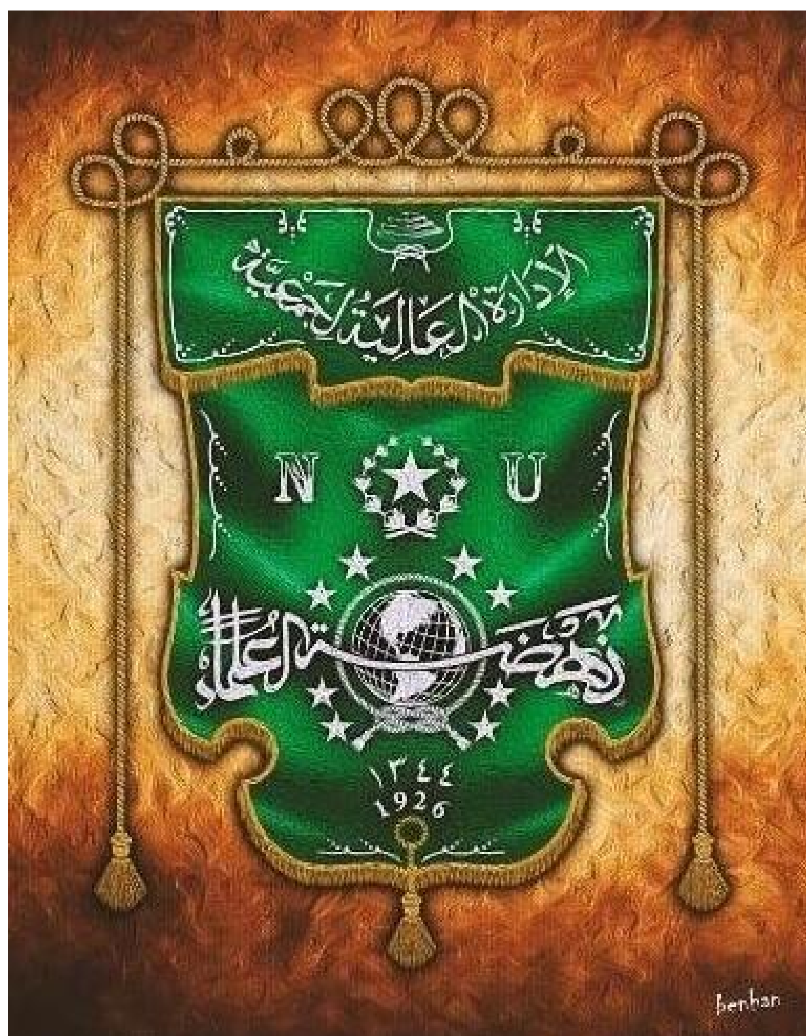
#	TAHUN	KARYA
34	2016	Sekretaris Ikatan Keluarga Fakultas Adab (IKFA) Periode 2014-2017 .
35	2015	Mengasuh Pengajian Rutin Sabtu pagi (kajian Kitab Tafsir AL-IBRIZ) .
36	2015	Sekretaris Ikatan Keluarga Fakultas Adab (IKFA) Periode 2014-2017 .
37	2015	Sekretaris Ikatan Keluarga Fakultas Adab (IKFA) Periode 2014-2017 .
38	2015	Mengasuh Pengajian Rutin Ahad Pagi (Kajian kitab Nashaihul Ibad) .
Pengurus Yayasan		
39	2022	Melaksanakan tugas sebagai Ketua Yayasan Pemanahan .
40	2022	Melaksanakan tugas sebagai Ketua Yayasan Pemanahan .
41	2021	Melaksanakan tugas sebagai pengelola SDNU Pemanahan .
42	2021	Melakasanakan tugas sebagai Ketua Yayasan Pemanahan .

PENGHARGAAN

#	TAHUN	KARYA
Mendapat Tanda Jasa dan Penghargaan		
1	2021	Stakeholders Meeting Fakultas Adab dan Ilmu Budaya (Memperoleh penghargaan lainnya). Pada pertemuan Partisipan dalam kegiatan stakeholders meeting Fakultas Adab dan Ilmu Budaya .
2	2021	Dosen pembimbing mahasiswa Uji Kompetensi Lapangan (UKL) di Masa Pandemi Covid-19 (Memperoleh penghargaan lainnya). Pada pertemuan

#	TAHUN	KARYA
		Melaksanakan tugas sebagai dosen pembimbing mahasiswa Uji Kompetensi Lapangan (UKL) di masa pandemi Covid-19.
3	2018	Satya Lencana Karya Satya 20 tahun (Satya Lancana Karya Satya 20 (dua puluh) tahun). Pada pertemuan Melaksanakan tugas sebagai dosen selama 20 tahun.
Menjadi anggota dalam suatu Panitia / Badan pada perguruan tinggi		
4	2022	Pengurus Laboratorium Agama Masjid Sunan Kalijaga UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta tahun 2022 .
5	2021	Pengelola Jurnal Thaqafiyyat . Pada pertemuan Melaksanakan tugas sebagai anggota pengelola Jurnal Thaqafiyyat.
6	2021	Pengelola Laboratorium Agama Masjid Sunan Kalijaga UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta . Pada pertemuan Melaksanakan tugas sebagai anggota devisi ibadah Laboratorium Agama Masjid Sunan Kalijaga UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta.
Narasumber		
7	2020	Seminar Nasional Asosiasi Dosen Adab (ADIA) . Pada pertemuan Seminar Nasional dengan Tema Kontribusi Sejarah Peradaban Islam di Era-Pasca Pandemi Covid-19 (Perspektif Lokal).

Sumber:
https://uin-suka.ac.id/id/page/detil_dosen/197301081998031010-Imam-Muhsin#



الإدارة العالية لجمعية
N
U
نهضة العلماء
١٣٤٤
1926
benhan



STATE ISLAMIC UNIVERSITY

SUNAN KALIJAGA

YOGYAKARTA

ISLAM dalam SEJARAH

Eksistensi "Islam Normatif" berbeda dengan "Islam Historis". Meskipun demikian keduanya memiliki kaitan sangat lekat. Hal inilah yang menyebabkan banyak yang memandang keduanya sebagai sesuatu yang sama sehingga mengakibatkan munculnya pandangan monolitik tentang praktek keislaman. Campur aduk dan tumpang tindih antara yang sakral/mutlak dan yang profan/nisbi sering terjadi. Apa yang dinyatakan dalam praksis sebagai Islam "murni" sebenarnya ia merupakan tafsir atas kitab suci agama itu. Pada poin ini campur tangan manusia sebagai penafsir dengan berbagai latar belakang ilmu dan budaya yang dimiliki tidak bisa dihindari.

Beberapa bentuk pergumulan Islam dalam konteks lokalitas budaya di mana atau oleh siapa Islam dipahami dan dipraktekkan sebagaimana dikemukakan di atas dapat dibaca dan ditelusuri dalam buku ini. Sebagai agama yang menyejarah tampilan Islam di setiap situasi dan kondisi yang melingkupinya memiliki keragaman dan keunikan masing-masing. Keragaman dan keunikan itu muncul dalam berbagai aspek, baik akademis maupun praksis. Buku ini memuat beberapa tulisan yang berusaha memotret sebagian wujud ajaran Islam yang telah menyejaran dan membumi itu.[]




ISBN: 978-602-51413-9-3